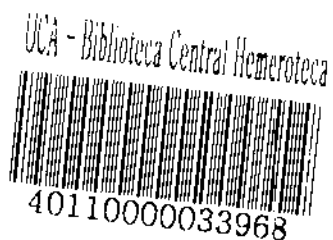


revista TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo XLI • N° 85 • Diciembre 2004



Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina

Concordia 4422 (C1419A0H) - Buenos Aires - República Argentina
teologia@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

es una publicación de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación. En todos los casos se respeta el juicio del Consejo de Redacción y, eventualmente, la opinión de algún miembro del Consejo Asesor Internacional. Al final de cada tomo se detallan las "Instrucciones a los colaboradores", que contienen normas informáticas y criterios redaccionales a respetar en toda contribución.

Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en *Teología* son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores.

Los índices y *abstracts* de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Revista Teología" de la página web de nuestra Facultad: <http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-fteologia/index.php>

Esta revista es indizada por el CAYCIT (CONICET), y evaluada en el nivel I del Catálogo de LATINDEX (www.latindex.unam.mx).

Las consultas o sugerencias al director y a los autores pueden dirigirse a: ptucho@arnet.com.ar

DIRECTOR

Victor M. Fernández

Vicedecano de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. Azcuay

Profesora de la Facultad de Teología de la USAL de San Miguel. Investigadora del Departamento de Investigación Institucional de la UCA de Buenos Aires.

Luis M. Balaña

Profesor de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA de Buenos Aires.

Juan G. Durán

Profesor de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Luis H. Rivas

Profesor de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Juan C. Scannone

Decano de la Facultad de Filosofía de la USAL de San Miguel.

Pablo Sudar

Profesor de Teología de la Facultad de Ciencias Económicas de la UCA de Rosario.

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Melquíades Andrés Martín, Valladolid - *Margit Eckholt*, Benediktbeuern - *Ricardo A. Ferrara*, Buenos Aires - *Mario de França Miranda*, Rio de Janeiro - *Bruno Forte*, Napoli - *Lucio Gera*, Buenos Aires - *Olegario González de Cardedal*, Salamanca - *Peter Hünermann*, Tübingen - *Juan Noemi*, Santiago de Chile - *Salvador Pié i Ninot*, Barcelona - *Alberto Sanguinetti Montero*, Montevideo.

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia
Universidad Católica Argentina

Tomo XLI • N° 85 • Diciembre 2004

Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual n° 1.390.488
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Editor responsable:
Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422
C1419AOH - Buenos Aires
Tel. (011) 4501-6428
Fax (011) 4501-6748
teologia@uca.edu.ar
ptucho@arnet.com.ar

Suscripción 2005

Argentina: \$ 30
Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: U\$S 22
América: U\$S 28
Resto del mundo: U\$S 35

Cheques a la orden de:
Fundación Universidad Católica Argentina

SUMARIO

Nota del Director.
¿Qué tiene de especial este número? 7

Ricardo Ferrara
La integración de la filosofía en la teología sistemática ... 9

Víctor Manuel Fernández
“¿Tomarán serpientes en sus manos?”
Exégesis de extrañas promesas (Mc 16, 14-18). 29

Cecilia Avenatti de Palumbo
La fe que dialoga con la literatura 51

José Carlos Camacho
La dinámica simbólica en la teología
de las imágenes de San Juan Damasceno 57

María Josefina Lluch Aci
Iglesia en Argentina: su desafío misionero 79

Miranda Lida
El Deán Funes, la revolución y la reforma eclesiástica Rivadaviana.
Cuando la carrera eclesiástica y la carrera política
se confunden 103

<i>Eduardo Briancesco</i>	
Un pensamiento festivo. Acerca de "La fiesta del pensar". Y de la feria del libro	117
<i>Víctor Manuel Fernández</i>	
Los treinta años de la peregrinación juvenil a Luján y la inculturación popular. Acerca de "Seguimos caminando"	123
<i>Carlos María Galli</i>	
Hacia una teología más eucarística	137
<i>Gerardo Söding</i>	
"Navega mar adentro y echen las redes" (Lc 5,4). En diálogo con Santa Teresa del Niño Jesús	159
<i>Notas bibliográficas</i>	165
<i>Instrucciones para los colaboradores</i>	183

NOTA DEL DIRECTOR

¿Qué tiene de especial este número?

Este número de la revista es un obsequio que la Facultad de Teología de Buenos Aires quiere realizar a sus lectores. Estamos ofreciéndoles un número que pone de manifiesto la intensa y variada vida de nuestra Facultad. Efectivamente, aquí escribe uno de nuestros grandes investigadores, miembro de la Comisión Teológica Internacional, recogiendo un aporte que realizó en uno de nuestros seminarios intercátedras. También escriben: un reciente doctorado, que explaya uno de los temas de su tesis; una religiosa, que enriquece a la Facultad con su valiosa experiencia eclesial; una profesora de otro centro, que nos conecta con la historia del interior del país; una investigadora que coordina un seminario permanente de diálogo entre la Teología y la Literatura. Brindamos además: la exégesis de un texto bíblico enigmático y sugestivo, la reflexión programática del decano en la apertura del año académico, la meditación espiritual de un docente en la colación de grados, la presentación de un fascinante análisis pastoral sobre la mayor peregrinación argentina, y las palabras de uno de nuestros sabios profesores en medio del fenómeno cultural de la Feria Internacional del Libro de Buenos Aires.

Con este tercer número, abundante y rico, cerramos puntualmente el año. Así cumplimos con nuestra primera entrega cuatrimestral, uno de los propósitos planteados por el Decano en el *Plan Operativo Anual* de nuestra Facultad.

Invitamos a todos a renovar la suscripción a nuestra renovada revista, de manera que puedan recibir los tres ejemplares de 2005. Para ello, adjuntamos un cupón.

Deseamos a todos los lectores un feliz y fecundo año 2005.

LA INTEGRACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

RESUMEN

Para responder a la pregunta: “¿qué o cuál filosofía cabe en la teología?”, en un primer momento ingresaremos por el pórtico de la Encíclica *Fides et Ratio*; en él encontramos tanto el concepto *análogo y abstracto* de filosofía como la relación con el *horizonte* cristiano. En un segundo momento estudiaremos la doctrina de los “estados de la filosofía” en donde descubrimos, a la vez, las formas concretas de relación de la filosofía con el horizonte cristiano, el punto preciso de aplicación de los antedichos principios de discernimiento (apertura y preferencia) y la base desde donde elaboramos el concepto de filosofía “integrada” en la teología y “transformada” en ésta. Desde aquí pasaremos a encarar los desafíos globales que la Encíclica dirige a la filosofía y a la teología.

Palabras clave: *Fides et Ratio*, horizonte, estados, filosofía

ABSTRACT

In order to answer the question “what or which philosophy finds a place in theology?” we shall first pass the entrance of *Fides et Ratio*, where we find not only an abstract and analog concept of philosophy, but its relationship with the christian horizon. On a second moment, we'll study the doctrine of different status of philosophy, where we discover both concrete forms of application of the principles of openness and preference, and the base upon which we elaborate the concept of philosophy “integrated” and “transformed” in theology. From here on we face the global challenges the Encyclical poses to philosophy and theology.

Key words: *Fides et Ratio*, horizon, status, philosophy

Planteada en su forma radical la pregunta “¿hay filosofía en la teología?” equivale a “¿cabe alguna filosofía en la teología?”. La respuesta negativa, que condena como necedad *todo* empleo de la filosofía en la teología,¹ contrasta con la afirmación masiva de la *tradición* cristiana (cf. FR 36-48). Ésta apeló como paradigma al discurso de Pablo en el Areópago: sin dejar de “indignarse” por la idolatría de los atenienses (Hch 17,16) los elogia por lo que interpreta como búsqueda del *Dios* trascendente e inmanente y por su conciencia de la dignidad infinita del *hombre* (17, 23-29). Y en sus epístolas Pablo recurre a elementos de la filosofía popular griega (temas estoicos y platónicos) para elaborar la doctrina cristiana de la conciencia moral (Rm 13,2s; 14,22s; 1Co 8,7 y 10,25s), de la inmortalidad del alma (2Co 5,1-9) y de nuestro conocimiento de Dios a través del espejo y enigma de las creaturas (1Co 13,12).²

En forma más precisa cabe preguntar: “¿qué o cuál filosofía cabe en la teología?”.³ Ahora no se trata de la filosofía en general ni de cualquier filosofía sino de un *discernimiento* en donde el rechazo de algunas filosofías particulares, incompatibles con la fe, no impida la doble actitud de “apertura a toda filosofía... que aporte [algunos] valores reales y universales, integrables en la síntesis cristiana” y, por otro lado, de “preferencia por aquella filosofía cuyas afirmaciones fundamentales concuerden con los datos de la revelación”.⁴ En búsqueda de este discernimiento preguntamos cuáles son esos valores que pueden ser aportados por cualquier filosofía, aun las llamadas “separadas” y cuál es “la filosofía cuyas afirmaciones fundamentales se hallan en consonancia con la revelación cristiana”. Para encaminarnos a una respuesta diferenciada y matizada acudiremos a la Encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, a seis años de su promulgación.⁵ En vistas al

discernimiento de las filosofías y a su *integración* en la teología sistemática nuestra relectura será selectiva y global, no deteniéndose en sus múltiples detalles ni siguiendo exactamente el orden de la Encíclica. En un primer momento ingresaremos por el pórtico de la Encíclica: en él encontramos tanto el concepto *análogo y abstracto* de filosofía (FR 1-6) como la relación con el *horizonte* cristiano (FR 7-23). En un segundo momento y en búsqueda de una tipología de las *figuras concretas* de la filosofía traspondremos la puerta de servicio de la Encíclica, a saber la doctrina de los “estados de la filosofía” (FR 75-77) en donde descubrimos, a la vez, las formas concretas de relación de la filosofía con el horizonte cristiano, el punto preciso de aplicación de los antedichos principios de discernimiento (apertura y preferencia) y la base desde donde elaboramos el concepto de filosofía “integrada” en la teología y “transformada” en ésta (FR 77). Desde aquí y a partir de la filosofía implícita en la *revelación bíblica* (FR 80-83, 92) pasaremos a encarar los desafíos globales que la Encíclica dirige a la filosofía y a la teología para descender finalmente al campo concreto de su aplicación en las disciplinas de la teología sistemática. (FR 64-68).

1. Filosofía y revelación cristiana

“La Iglesia (...) ve en la filosofía el *camino* para conocer *verdades* fundamentales relativas a la existencia del hombre. A la vez la considera como una *ayuda indispensable* para profundizar la inteligencia de la *fe*”

nario Interdisciplinar Abril- Julio 1999, Buenos Aires, 1999 (sigla *Fe y razón. Comentarios*); L. MATEO – SECO (ed.) “En torno a la Encíclica «Fides et Ratio»”, *ScrTh* 31 (1999), 765-889 [Cf. E. MOROS, *La Encíclica «Fides et Ratio». Notas sobre su recepción*, *ibidem* 867-889]; J. PRADES – J. M. MAGAZ (eds.) “La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica «Fides et Ratio»” (Madrid, 16-18/2/2000), *RET* 60 (2000) 137- 641. Recientemente hemos recibido un artículo que no hemos podido analizar y reseñar por falta de tiempo: se trata de M. SECKLER, “Ver-nunft und Glaube. Philosophie und Theologie. Der innovierte Beitrag der Enzyklika «Fides et ratio» vom 14 September 1998 zur Theologischen Erkenntnislehre”, *TheoQuart* 184 (2004) 77-91 (con apéndice bibliográfico).

Sobre filosofía y teología en general ver, además, K. SCHMITZ, “Dios, el ser y el amor: nuevas perspectivas ontológicas procedentes de la filosofía”, *RET* 60 (2000), 303-329; N. KNOEPFFLER, “Blondels ‘Action’ von 1893 und Rahners transzendentaler Ansatz im ‘Grundkurs’ - eine unterirdische Wirkungsgeschichte” *ThPh* 72 (1997) 91-96; E. BRITO, “La ‘Dogmatique’ de Blondel” *ETL* 76 (2000) 283-326; E. BRITO, “Le rapport de la philosophie et du christianisme selon M. Blondel” *RTL* 31 (2000) 209-254; M. COUTAGNE, “La pregunta por la salvación y la búsqueda de sentido: la actualidad de la interrogación blondeliana” *ScrTh* 31 (1999) 895-908; H. DONNEAUD, “Étienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne” *RTh* 99 (1999) 497-516; M. CUDEBACK, “Vers un vocabulaire de l’état chrétien de la philosophie” *FZPhTh* 44 (1997) 241-251; H. DONNEAUD, “Note sur le ‘revelabile’ selon Étienne Gilson” *RTh* 96 (1996) 633-652.

1. Martin Heidegger defendió esta tesis desde su curso sobre *Agustín y el neoplatonismo* (1921) y reprochó a Lutero por haberla abandonado en su madurez. Cf. O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*³, Pfullingen, 1990, 40s. Lutero en su madurez afirmaba, entre otras cosas: “La luz natural de la razón llega a Dios como alguien bondadoso, donador de gracia, misericordioso, manso” (WA 19, 205s).

2. Cf. J. DUPONT, “*Syneidesis*. Aux origines de la notion chretienne de conscience morale” *Studia hellenistica* 5 (1948) 119-153; SUN XRISTW. *L’union avec le Christ suivant saint Paul. I. Avec le Christ dans la vie future*, Bruges, 1952, 171-187; *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain, 1949, 106ss.

3. R. FERRARA, “¿Qué filosofía? ¿qué fe? ¿qué diálogo?”, en AAVV, *Fe y Ciencias*, Buenos Aires, Educa, 1998, 109s.

4. CEC, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, Roma, 22/2/76, 51.

5. Sobre la Encíclica en general cabe remitir a las “Reflexiones sobre la Encíclica” publicadas en *L’Osservatore Romano* de octubre de 1998 a enero de 1999, y a los siguientes estudios colectivos en castellano: R. FERRARA – J. MENDEZ (eds.) *Fe y razón. Comentarios a la Encíclica, Semi-*

(FR 5a). Desde la perspectiva eclesial la filosofía queda delimitada por las coordenadas de la *verdad* y de la *fe* y es invitada a mirar en dos direcciones: hacia sus espaldas debe atender a sus raíces *sapientiales*, retomando el camino de búsqueda de la *verdad* y del sentido (FR 1-4); hacia adelante, ella debe avizorar el horizonte abierto en la historia por la *revelación*, acudiendo en ayuda de la inteligencia de la *fe* (FR 5-6). *Verdad y fe* definen así las coordenadas de la filosofía (FR 1-6) antes de configurar los momentos del itinerario del *intellego ut credam* (FR 24-34).

1.1 La filosofía entre la sabiduría y la razón (FR 1-6)

La vocación originaria de la filosofía no es abrigarse en una morada rodeada de sendas perdidas sino ponerse en marcha, encauzándose en aquel *camino de búsqueda de la verdad*⁶ que toda la humanidad expresa a través de la pregunta por el sentido de las cosas y de la existencia humana: *¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?* (FR 1b). Pero la filosofía adquiere su rasgo clásico de “razón filosófica” cuando “la capacidad especulativa de la inteligencia humana lleva a elaborar (...) una forma de pensamiento riguroso y a construir (...) un saber sistemático (*ordinata disciplina*)” (FR 4b).⁷ Con esto queda esbozado un *concepto analógico* de filosofía que no debe quedarse en la abstracción sino que pasa a concretarse en diversas figuras históricas configuradas por su relación con el *horizonte cristiano* de la filosofía.

De esto último tratará sistemáticamente la segunda sección del capítulo VI al exponer la doctrina acerca de los diversos *estados* de la filosofía *respecto de la fe cristiana* (FR 75s). Pero ya desde el inicio se anticipan desarrollos parciales de esta doctrina. En efecto, en relación con la fe se revelan deficitarias un par de figuras que han predominado sucesivamente en la filosofía moderna sin agotarla. La primera, el racionalismo triunfante en el siglo XIX, enorgullecido de sus éxitos en diversas ramas del saber, se incurvó sobre sí mismo y, olvidado de la verdad trascendente, configuró un sistema que se encierra en el *sujeto humano* del conocer y

deja fuera al *ser mismo* (FR 5b).⁸ La segunda, el escepticismo dominante en el fin del siglo XX, atrapado por el tembladeral de la duda y replegado en falsa modestia, desespera de alcanzar la verdad, dejando fuera a *Dios mismo* (FR 5c). Pero, así como no *toda* la filosofía moderna ha sido racionalista tampoco debe ser irracionalista *toda* la postmodernidad (FR 91).

1.2 La revelación cristiana como horizonte de la filosofía (FR 7-23)

La revelación cristiana ante todo *transforma la historia y el tiempo* “insertándose” en ellos, desplegando allí “toda la obra de la creación y de la salvación” (FR 11a) y llevándolos a su plenitud en los misterios de Cristo, en su encarnación, muerte y resurrección, y en el envío del Espíritu de verdad. Además, lo que así llega a su plenitud es no sólo el tiempo y la historia (cf. Ga 4,4) sino la *revelación* misma, tanto en su *verdad* como en su eficacia *salvífica*: (cf. DV 4 y FR 10-11). Desde aquí la encíclica avanza hacia una inspirada teología de la historia (“el lugar donde podemos constatar lo que Dios hizo por los hombres”) y de la encarnación del Hijo de Dios, la cual “permite ver realizada la *síntesis definitiva* que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar: el Eterno entra en el tiempo, El que es Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre” (FR 12b). En Cristo Jesús Dios asume un *rostro humano* pero sólo la fe puede descubrir en su vida el *rostro del Padre*, con una comprensión coherente y no fragmentaria del misterio (FR 13a).

Luego para la Encíclica el horizonte de la filosofía se configura a partir de aquel “punto de referencia imprescindible para comprender el misterio de la existencia humana”, a saber, el misterio de Cristo. Por cierto, a diferencia del método teológico la filosofía no parte de la revelación ni de Cristo porque este misterio no es el *primum cognitum* de la filosofía, como tampoco lo es Dios mismo. Que “Dios exista” es una proposición evidente en sí misma (*quoad se*), pero no para nosotros (*quoad nos*; cf. ST I q 2 a 1 c); análogamente el hecho de que “sea Cristo” aquella “Verdad cuya autoridad... dirige (...) a la filosofía” (FR 92b) es “evidente” desde la fe cristiana (*quoad se*), no para la filosofía (*quoad nos*). Pero

6. Sobre la *búsqueda* de la verdad cf. FR 15, 21-22, 24-34, 38, 48, 92.

7. Para no exponerse a malentendidos ocasionados por una estrecha comprensión de la palabra “sistema” la encíclica advierte que todo sistema filosófico (*philosophiae corpus*) debe subordinarse al *pensar (cogitatio)*, del cual proviene y al cual debe servir.

8. “Así ha sucedido que (...), bajo el peso de tanto *saber*, la *razón* se ha incurvado sobre sí misma (...). La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el *ser mismo (ipsum esse)*, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano” (FR 5b). Corregimos la deficiente traducción castellana.

tarde o temprano la figura de Cristo se presentará en el horizonte de una filosofía que, respondiendo a su vocación originaria, se pregunte por el sentido de la existencia. En efecto, “¿Dónde podría el hombre encontrar (*reperire*) la respuesta a las cuestiones dramáticas como el dolor, el suplicio y la muerte del inocente sino en la luz que brota del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo?” (FR 12b) El problema del dolor y de la muerte es filosófico y no sólo teológico. Y cuando es un inocente el que sufre y muere el problema se agudiza pero invita a una solución que no se complica con el tema adjunto del pecado y de la culpa. Ahora bien, si fuera verdad que el hombre encuentra respuesta a ese problema filosófico en el misterio de Cristo –en cuanto que es este inocente que sufre y muere para rescatarnos del dolor y de la muerte–, entonces éste debe revestir para la razón filosófica algún sentido, por cierto un sentido deficiente, en comparación con el *sentido pleno* que sólo capta la fe. Pero entonces no hay sólo la alternativa entre *sinsentido* y *sentido* como la que existe entre *nada* y *todo* sino que cabe la alternativa entre *sentido deficiente* y *sentido pleno* o eminente o excedente. Luego también la razón debe optar entre abrirse a este misterio de la sabiduría de Dios revelada en Jesucristo, o cerrarse sobre sí misma como “sabiduría de este mundo” (1Co 2,6). El capítulo I concluye enumerando una serie de posibilidades (“*puede*”), alternativas a las que no se les da un cierre:

“La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la «locura» de la Cruz la auténtica crítica a los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicción de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse” (FR 23b).

¿Cuál sería esa frontera que divide estos saberes, el teológico y el filosófico, y ese espacio en el que pueden encontrarse? Lucio Gera acude al capítulo final de la Encíclica:

“...En este horizonte, un objeto primario de la teología es la comprensión de la ‘*kénosis*’ de Dios, verdadero gran misterio para la mente humana a la cual resulta apenas creíble (lat: *vix credibile*) que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se da sin pedir nada a cambio” (FR 93).

En efecto “la razón puede descubrir que es inherente al amor el movimiento por el que el amante se inclina a morir por el amado”. Sin em-

bargo este querer morir por otros parece estar en contradicción con el amor a sí mismo, que no sólo inclina a conservar la propia vida sino que sirve de medida para ese amor al otro. “La razón llega así a una «*epoché*»: tiene que suspender todo juicio”. Ahora bien esta “*epoché*” sólo podría levantarse si uno supiera que esa entrega del amor llega a fructificar en vida nueva y esto sólo puede acontecer si hay un Dios que pueda resucitarnos, un Dios ante el cual y en el cual aconteciera nuestro amor y nuestra muerte. En este punto se halla la frontera entre una fenomenología y una teología que se ocupan de Cristo. Aquí aquella deberá decidir si en esta frontera concluye su discurrir o este se abre hacia un nuevo espacio de luz: pasaremos de la “*epoché*” a la fe cuando asociemos aquella resurrección no sólo con el poder de Dios sino con el amor.⁹ Prolongando esta última idea podemos agregar que la Cruz implica el escándalo de un Dios que no vence el mal de este mundo por una brillante imposición de su omnipotencia, sino en un misterio de solidaridad con el dolor del hombre por el que, sin dejar de ser omnipotente Dios se quiere impotente, asumiendo el fracaso y la muerte en el crucificado.¹⁰ Por esto

“El verdadero punto central que desafía toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la cruz. En este punto, todo intento de reducir el plan salvador del Padre a pura lógica humana está destinado al fracaso [...] La razón no puede vaciar el misterio de amor que la cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca [...]” (FR 23b; cf. 80c)

Si el kerygma de Cristo crucificado “evidencia la frontera entre la razón y la fe”, entonces la sabiduría del kerygma “aclara el espacio común” por el que ambas puedan transitar y “encontrarse” como amigas, no para enfrentarse en una guerra por la que ambas resultan perdedoras,¹¹ empobrecidas y debilitadas.¹² Así la paradoja de Cristo, Sabiduría y Poder de Dios, revelado en la necedad y en la debilidad de la Cruz, es el nuevo horizonte que ilumina y que determina los nuevos estados de la filosofía.¹³

9. L. GERA, *La razón ante el misterio de Cristo*, en *Fe y razón. Comentarios*, 181.

10. R. FERRARA, “Infinitud y límites de la potencia divina en Santo Tomás de Aquino”, *Teología* 27 (1990) 7-17; cf. A. MARINO, “Tareas y desafíos para la teología”, en *Fe y razón. Comentarios* (cit.) 139.

11. Cf. R. FERRARA, *¿Qué filosofía? ¿qué fe? ¿qué diálogo?* (cit.) 114-120.

12. “La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal” (FR 48)

13. Cf. M. COLLU, *Il discorso della croce – ó λόγος ὁ του: σταυρου: – Analisi esegetico-teologica di 1 Cor 1,18-31*, Jerusalem, Studium Biblicum Franciscanum, 396, 2003

2. El discernimiento según los estados de la filosofía (FR 75-78)¹⁴

De “estados de la filosofía” y de “filosofía separada” ya hablaban J. Maritain¹⁵ y otros participantes del histórico debate sobre la filosofía cristiana.¹⁶ Acerca de los estados de la filosofía en FR hay que advertir que el orden de su presentación es ideal, no cronológico, que el carácter de autonomía no es exclusivo de uno sólo de esos estados y que el primero de ellos presenta dos figuras distintas (filosofía autónoma-separada). En esta doctrina nos interesa la aplicación del aquel doble principio de discernimiento: 1) el principio de “apertura” 2) el principio de “preferencia”.

2.1. El principio de apertura

Este principio es aplicable a las dos formas que configuran el primer estado de la filosofía:

A) La primera forma designa una filosofía “totalmente independiente (lat *penitus distractam*) de la revelación evangélica” (FR 75a), es decir, las sabidurías griegas, judías y orientales (FR 1). Por esta distancia espacio-temporal y no por la “autonomía” (lat *rectae autonomiae*) estas difieren tanto de la filosofía inspirada por la fe cristiana como de la filosofía “separada” (lat *seijuncta*) o emancipada de esta. “Autonomía” significa simplemente regirse “por derecho propio” o “por leyes propias”, es decir, *por la propia experiencia, inteligencia y juicio*.¹⁷ Esta autonomía justa (lat *aequam autonomiam*) debe distinguirse cuidadosamente de una pretendida autosuficiencia, porque la filosofía, como búsqueda de la verdad en el ámbito natural, “permanece al menos *implícitamente abierta a lo sobrenatural*” (FR 75ab).

14. Aquí remitimos a nuestro trabajo: “La Fides et ratio y «la» filosofía”, *Teología* 36 (1999) 5-17. Vg. además, L. CLAVELL “Los diversos estados de la filosofía en relación con la fe”, *Oss Rom*, 23/12/1998, 11s; F. LEOCATA, “Estados de la filosofía” en *Fe y razón, Comentarios* (cit.) 105-112; J. ILLANES, “Fe y razón, filosofía y teología: consideraciones al hilo de la «Fides et ratio»” *ScrTh* 31 (1999) 783-820.

15. J. MARITAIN *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée-De Brouwer, 1933, 27s 37s. (texto de una conferencia pronunciada en la Universidad de Lovaina en diciembre de 1931).

16. Cf. SOCIÉTÉ THOMISTE *La philosophie chrétienne* (Juvisy 11 Septembre 1933), Tournay, Belgique 1933 (paginación citada entre paréntesis). Allí M.-D. Chenu atribuía a F. Van Steenberghe la concepción de “philosophie séparée et théologie hétérogène”, es decir, disciplinas desconectadas entre sí (138).

17. Cf. E. BERTI, “El hombre es filósofo” *OssRom*. [ed.cast.] 6-XI-98, 11-12.

B) En cambio la llamada filosofía “separada”, paralela al cristianismo, va más allá y “reivindica una *autosuficiencia* del pensamiento”, una *clausura de la razón sobre sí misma*, tal que rechaza “las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina” (FR 75c).¹⁸ En la sección final del capítulo IV (FR 45-48) la Encíclica trazará la génesis de la “tragedia de la fe separada de la razón” (latín: *Seijunctae a ratione fidei tragodia*) con su correlato, la filosofía “separada” de la fe. La historia de este drama arranca del siglo XIII, de la legítima distinción entre filosofía y teología, propugnada por San Alberto y Santo Tomás, para reivindicar la “necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación” (FR 45). Pero de esta legítima distinción se pasó a una “nefasta separación”, “llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto a los contenidos de la fe”. Con una vaga alusión a la Baja Edad Media como inicio de este proceso el texto salta a su primera consecuencia, “una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe,¹⁹ o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma” de donde resultaron “los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella” (FR 45). Este proceso culmina en la *reacción* atea ante el *intento* idealista de “transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente”.²⁰ Pero, aun cuando el “intento idealista” y su “reacción atea” operen bajo un mismo signo racionalista, no sería correcto confundirlos ni hacer derivar al segundo del primero.²¹ Por cierto, debemos calificar de “vana falacia” (Col 2, 8) a esta gnosis idealista que pretendió mantener el contenido del cristianismo disociándolo de su forma creyente. Pero esta transformación y absorción del evento cristiano en la dialéctica del Espíritu absoluto es cualquier cosa menos filosofía “separada”. Más bien cabría aplicarle el dicho:

18. Cf. G. SALA “El drama de la separación entre fe y razón”, *Oss Rom* 8/1/1999, 11s; F. GARCÍA BAZÁN, “Encuentro y desencuentro entre fe y razón (FR 36-48)” en *Fe y razón, Comentarios* (53-60); X. TILLIETTE, “La encíclica y el aislamiento de la filosofía” *RET* 60 (2000) 183-184; S. PIÉ-NINOT, “El drama de la separación fe-razón” *RET* 60 (2000) 191-202.

19. Cf. I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*², Riga, 1787, XXXI.

20. Intento y reacción se diferencian claramente en el texto: “Algunos representantes del idealismo *intentaron* de diversos modos transformar la fe y sus contenidos... en estructuras dialécticas concebibles racionalmente. A este pensamiento se *opusieron* diferentes formas de humanismo ateo” (FR 46).

21. “Fichte, Hegel y Schelling, intentaron la empresa y la recuperación grandiosa de la dogmática cristiana en su conjunto; eran teólogos, y quiso la desgracia que no se encontraran con

“se puede afirmar que, sin este influjo estimulante de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría. Este dato conserva toda su importancia, incluso ante la constatación decepcionante del abandono de la ortodoxia cristiana por parte de no pocos pensadores de estos últimos siglos.” (FR 76).

Es este abandono de la ortodoxia cristiana lo que impide calificar como “cristiana” a esta filosofía. Por otra parte aquel rechazo agnóstico y ateo no ha podido impedir la configuración de algunas formas de filosofía que, pese a haber “contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón” contienen “gérmenes de pensamiento” que “pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad ... o el sentido auténtico de la propia existencia”

“Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí el sentido auténtico de la propia existencia”. (FR 48).

Esta enumeración de temas apunta inequívocamente a diversas direcciones de la fenomenología, la filosofía de los valores, la filosofía de la historia, etc. En este punto la Encíclica aplica el primer principio de discernimiento, a saber, la “apertura a toda filosofía...” sin dejar de observar que la tarea de discernimiento no termina aquí: esto “no quita que la relación actual entre la fe y la razón exija un atento esfuerzo de discernimiento” (FR 48). Por esto debemos pasar a considerar el otro principio de discernimiento.

2.2 El principio de “preferencia”

El discernimiento se transforma en preferencia en los otros dos estados de la filosofía: el de la filosofía cristiana (FR 76) y el de la filosofía integrada en la teología (FR 77-78). Ambos estados encarnan aquella *relación de circularidad* por la que “moviéndose entre estos dos polos, la palabra de Dios y su mejor conocimiento... la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre *nuevos e inesperados horizontes*” (FR 73). Esto vale tanto para aquellos “teólogos cristianos que se destacaron también como grandes filósofos” (los Padres y los escolásticos) como para “pensadores más recientes... ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe” (FR 74). Por cierto en la lista adjunta llama la

atención no solo la mención de J. Newman, A. Rosmini o E. Stein, entre otros, sino también la omisión de M. Blondel. Pero éste, sin ser citado, es inequívocamente aludido como “*filósofo católico*” por abrir un camino a la trascendencia desde el análisis reflexivo de la inmanencia (FR 59).²² En el debate sobre la filosofía cristiana uno de sus dos relatores, el R. P. A.-R. Motte, presentaba estas dos figuras:

“La filosofía puede pasar por entero al servicio de la revelación, renunciando a su autonomía, o bien permanecer libre, recibiendo de la revelación lo que ésta puede darle sin desnaturalizarla. En el primer caso se trata de una *teología*, en el sentido riguroso del término; en el segundo caso, si lo hay, se trata de una verdadera filosofía, para la cual puede proponerse el apelativo de cristiana”, *La philosophie chrétienne* (95)

La Encíclica da aquí una versión más compleja y más arriesgada en cuanto a su coherencia.

A) La filosofía es llamada “cristiana” no sólo subjetivamente, por su “unión vital con la fe” cristiana²³ sino objetivamente, por su *horizonte* objetivo, a saber, “verdades que, aun siendo de suyo accesibles a la razón, tal vez nunca hubieran sido descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola” (FR 76a). Algunos duplicados en los ejemplos aducidos por FR 76cd delatan la superposición de dos redacciones: la creación de la nada transformada en el “concepto de un Dios personal, libre y creador”, el evento histórico transformado en “eje de una filosofía de la historia”, la posibilidad y pensabilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso del mismo pecado original,²⁴

adversarios teológicos de su altura ... Uno de los méritos de Hegel es el de haber mantenido la unicidad, la facticidad y, por así decir, la *ecceidad* de ese hombre singular, Jesús de Nazareth, Dios hecho hombre... Un esquema bastante habitual dice y repite hasta la saciedad: Kant *genuit* Hegel, Hegel *genuit* Feuerbach, Feuerbach *autem* *genuit* Marx *et posteritatem ejus*. ¡No! Feuerbach ha tomado poco de Hegel, y en realidad es heredero de la *Aufklärung*... Es cierto que Marx posee un mayor conocimiento del hegelianismo, pero se trata de un hegelianismo decapitado del que no ha tomado sino la dialéctica y algunas figuras electivas...”, X. TILLIETTE, “La encíclica y el aislamiento de la filosofía”, 183-184.

22. Cf. P. HENRICI, “L’innommé. Maurice Blondel dans l’encyclique Fides et ratio”, *Communio* XXV n° 6 (2000) 53-66. En cuanto a la cristología filosófica y, especialmente, al discutible “pancristismo” de su etapa juvenil, del mismo ha tratado el P. Tilliette en *Filosofì davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia, 1989, 328-354 y en *La cristologia “da catecumeno” di Bergson e la “filosofia del Cristo” di Blondel*, en S. ZUCAL, *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Paoline, Milano, 1993, 379-409, especialmente 390s.

23. “Le chrétien n’est pas seulement un homme qui sait d’autres choses, c’est un homme qui sait autrement et mieux parce qu’il est dans une disposition meilleure à l’égard des choses qu’il sait, il leur est en quelque sorte connaturalisé par sa foi”: MOTTE, *La philosophie chrétienne*, 104.

24. Para este viejo tema paulino y agustiniano que Blas Pascal y otros pensadores desarrollaron en diálogo con el racionalismo cartesiano ver X. TILLIETTE, *Filosofì davanti a Cristo*, Brescia, 1989, 33s.

que “ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el problema del mal. Incluso la concepción de la persona como ser espiritual es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la dignidad, de la igualdad y de la libertad de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo”.²⁵ Ocuparse de “estos temas amplía de hecho el ámbito de la razón”²⁶ sin que por ello la filosofía pierda su autonomía porque, “al especular sobre estos contenidos, los filósofos no se han convertido en teólogos... ellos han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad” (FR 76e).²⁷

B) De esta filosofía “inspirada” por la fe cristiana debe distinguirse cuidadosamente una filosofía “integrada” en la teología y finalmente transformada en ella (FR 77). Este proceso se inicia cuando “la teología misma recurre a la filosofía” en forma *propedéutica y dialogal*, es decir, no sólo como *presupuesto* “conceptual y argumentativo” sino, además, “como *interlocutora* para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones”.²⁸ Para esta doble función, “los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaron filosofías no cristianas” evidenciando así “el valor de la autonomía que la filosofía conserva también en este tercer estado”. No por ello la filosofía deja de experimentar “transformaciones necesarias y profundas” (*ibidem*). En este punto cabe hacer dos puntualizaciones a la Encíclica: por un lado sólo permanecen autónomas aquellas filosofías, *no esta teología*; por otro lado, cuando el teólogo somete los conceptos y nociones filosóficas a esas “profundas transformaciones”, poniéndolos al servicio de la fe, la filosofía se “transforma” en teología es-

peculativa. Cuando esto ocurre, no se *mezcla* agua con vino sino que el agua de la razón filosófica se *transforma* en el vino de la sabiduría teológica, según la ingeniosa réplica de Santo Tomás a los detractores de este procedimiento (*In Boethium de Trinitate* q.2 a.3 ad 5m).²⁹ No es casual que la última redacción de la Encíclica haya incorporado en este contexto el elogio del pensamiento de santo Tomás como guía y modelo de los estudios *teológicos* (FR 78); también aquí el discernimiento se ha transformado en preferencia. Por cierto, esta “filosofía” no es propiamente sierva de la teología porque se ha transformado en teología especulativa, es momento inmanente a esta y no algo que esté delante de ella como antorcha ni detrás de ella como escolta.³⁰

3. Los desafíos globales a la filosofía y a la teología³¹

Con la filosofía cristiana y con la filosofía integrada y transformada en teología se corresponde la *filosofía implícita* en las “páginas de la Biblia”.³²

“Los cristianos han tomado conciencia progresivamente de la riqueza contenida en aquellas páginas sagradas. De ellas se deduce que la realidad que experimentamos no es el absoluto; no es increada ni se ha autoengendrado. Sólo Dios es el Absoluto. De ellas se desprende, además, una visión del hombre como *imago Dei*, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu... Incluso el problema del mal moral –la forma más trágica de mal– es afrontado en la Biblia, la cual nos enseña que éste no se puede reducir a una deficiencia de la materia, sino que es una herida causada por una manifestación desordenada de la libertad humana. En fin, la palabra de Dios plantea el problema del sentido de la existencia y ofrece su respuesta orientando al hombre hacia Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, que realiza en plenitud la existencia humana”.

25. De aquí partía el elogio del último Hegel al cristianismo: “Esta idea ha llegado al mundo por obra del cristianismo según el cual el individuo como tal tiene valor infinito porque, siendo objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener relación absoluta con Dios como Espíritu, a que este Espíritu more en él, de modo que el hombre virtualmente está destinado a la libertad suprema”. G. W. F. HEGEL: *Enciclopedia* (1830) § 482, Anotación. Cf. R. FERRARA, “El ‘espíritu efectivamente libre’ y la dignidad infinita del individuo (Enz C § 480-482)”, en *Seminarios de filosofía*, 1999-2000, 177-196.

26. Ya G. VAN RIET (*Philosophie et religion*, Louvain-Paris, 1970, 53) había empleado la expresión “razón ampliada” (*raison élargie*) a propósito de la filosofía de la religión de H. Duméry.

27. A diferencia de “matemática cristiana” la expresión “filosofía cristiana” tiene sentido por una razón que atañe a la naturaleza misma de la filosofía, a saber, al no dominar sino imperfectamente un objeto que la excede ella “permanece al menos implícitamente abierta a lo sobrenatural” (FR 75a). Cf. A. MOTTE, en *La philosophie chrétienne*, 98s.

28. Al tema de la importancia de la filosofía en la preparación teológica dedicó un número especial la Congregación para la Educación Católica en su revista *Seminarium* (Nova series) XL/3 (2000).

29. “Bref la philosophie lorsqu’elle se laisse ainsi assumer, absorber, digérer par la théologie, doit renoncer à sa propre personnalité. Son rôle, aussi glorieux d’ailleurs que modeste, est de servir de terre nourricière à cette “semence” qu’est la parole divine”: A. MOTTE, en *La philosophie chrétienne*, 97.

30. La encíclica reconoce que la expresión es “hoy difícilmente utilizable debido a los principios antedichos de autonomía” (77). Ya Filón consideraba a la filosofía como “sierva (δοῦλη)” de la Sofía. Cf. J. L. ILLANES, “Philosophia ancilla theologiae. Límites y avatares de un adagio” *ScrTh* 36 (2004) 13-35; M. SECKLER, “Philosophia ancilla theologiae”. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel”, *ThQ* 171 (1991) 161-187. Sobre la ambivalencia denunciada por Kant (¿“antorcha o escolta?”) ver M. ECKERT, “Fackel oder Schleppe? wider die Zerrissenheit der ehrwürdigen Tradition von Philosophie und Theologie”, *ThQ* 178 (1998) 167-169.

31. Cf. J. R. MÉNDEZ, “Desafíos para la filosofía”, en *Fe y razón, Comentarios*, 119-130.

32. De una “metafísica de la Biblia” han tratado E. GILSON, *L’esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944, y, más específicamente, C. TRESMONTANT, *Etudes de métaphysique biblique*, Paris, 1955;

Como vemos, estas proposiciones configuran otro *duplicado* de las ya vistas en FR 76cd. Todas ellas nos resultan familiares y de hecho son recibidas, en grado mayor o menor en las pertinentes disciplinas filosóficas (antropología y teología filosóficas) y teológicas (fundamental, dogmática y moral), como tendremos oportunidad de apreciar en el final de este trabajo. Pero la última proposición incorpora una novedad: “la palabra de Dios plantea el problema del *sentido de la existencia* y ofrece su respuesta orientando al hombre hacia Jesucristo, el Hijo de Dios *encarnado*, que realiza en plenitud la existencia humana”. Para que no queden dudas acerca de la novedad se agrega

“El misterio de la Encarnación será siempre el *punto de referencia* para comprender el *enigma de la existencia humana, del mundo creado y de Dios mismo*. En este misterio los retos para la filosofía son radicales, porque la razón está llamada a asumir *una lógica* que derriba los muros dentro de los cuales corre el riesgo de quedar encerrada. Sin embargo, sólo aquí alcanza su *culminación el sentido de la existencia*” (FR 80c; cf. 23b).

Con esto queda planteada la pregunta por el *tipo de filosofía* al que apuntan estos pasajes de la encíclica: ¿a una “filosofía del *hecho cristiano*” o, más bien, a una filosofía de la *existencia* para la cual cobra *un sentido* el hecho cristiano?³³ ¿a una “cristología filosófica” en la que “la cristología (...) penetra a la filosofía para transformarla”³⁴ o a una “filosofía cristiana” que desborde su habitual reducción al tema de la creación?³⁵ Cualquiera fuere la respuesta, aún la más moderada encierra el más formidable de los desafíos que la encíclica dirige a la “audacia de la razón” desde la “parresía de la fe” (FR 48b).

En sus libros sobre la cristología filosófica X. Tilliette recogió la presencia de Jesucristo en filósofos tan dispares como Hegel, Feuerbach, Kierkegaard, Blondel, Nietzsche, Guitton, Nédoncelle, Pareyson y Ricoeur. Entre los más recientes cabría agregar a J.-L. Marion y M. Henry.³⁶

IDEM *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961.

33. Cf. H. VAN LUIJK SJ, *Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du christianisme de Henry Duméry*, Paris-Bruges, Museum Lessianum, 60, 1964, especialmente 275-286.

34. Cf. X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris, Cerf, 1990, 27. Entre sus publicaciones sobre el tema ver, además: *La christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986; *Filosofía davanti a Cristo*, Brescia, Queriniana, 1989; *La semaine sainte des philosophes*, Paris, Desclée, 1992.

35. Según X. TILLIETTE (*Le Christ* 17s) “una filosofía cristiana es el lugar en donde podría y debería expandirse una cristología filosófica” pero “los ejemplos dados por Gilson acerca de “teologúmenos” que generan razón [*el ‘soy el que es’ del Éxodo y la creación*] pecan por omisión de Cristo” (*Le Christ* 66).

36. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996, J.-L.

Por ello, según Brito, hoy “la teología reconoce que, *al menos en cierto nivel*, Jesús es objeto de consideraciones *fenomenológicas, tipológicas, filosóficas*” y, aunque “la *unicidad* de Cristo no puede ser establecida filosóficamente”, en la *figura* de Cristo “todo puede ser considerado y analizado desde el punto de vista de la *fenomenología religiosa*”.³⁷ Esta tarea puede ser encarada tanto filosóficamente, en el nivel de la filosofía de la religión como teológicamente, en el nivel de la teología fundamental (cristología fundamental).

En este contexto deben comprenderse los *desafíos* formulados por la Encíclica. Para afrontar estas tareas la *filosofía* debe recuperar la triple pérdida, de la “*dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida*” (81), del carácter de *saber totalizador*, no fragmentario (82), del *cuño metafísico* de su antropología (83). Luego

“Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber *realizar el paso... del fenómeno al fundamento*. No es posible detenerse en la sola experiencia. Incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su *naturaleza espiritual*... Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación” (FR 83b).

Por su parte la *teología* debe centrar su reflexión en “la contemplación del misterio mismo de Dios Trino” desde el misterio de la encarnación del Hijo de Dios y desde la misión del Espíritu Santo (FR 93), encarando la *comprensión* de la *kenosis* de Dios. Pero para esto la teología debe superar el positivismo historicista:

“En cuanto a los textos bíblicos, y a los Evangelios en particular, *su verdad no se reduce ciertamente a la narración de meros acontecimientos históricos o a la revelación de hechos neutrales*, como postula el positivismo historicista. Al contrario, estos textos presentan acontecimientos cuya verdad va más allá de las vicisitudes históricas: está en su *significado en y para la historia de la salvación*... Es urgente, pues, *interrogarse incluso filosóficamente sobre la relación que hay entre el hecho y su significado; relación que constituye el sentido específico de la historia*” (FR 94b).

MARION *Etant donné* Paris, 1997. Cf. R. WALTON, “La figura de Jesucristo en la fenomenología”, en V. FERNÁNDEZ – C. GALLI – F. ORTEGA (eds.) *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briansco*, Buenos Aires, 2003, 248-270.

37. “La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin selon B. Welte”

4. La filosofía integrada en la teología sistemática (FR 66-68)³⁸

Tras la globalidad de los desafíos, llega el momento de encararlos en la particularidad de las disciplinas pertinentes. Siguiendo FR 66-68 nos limitaremos a la integración de la filosofía en la fundamental, la dogmática y la moral. Estas son las únicas disciplinas cuyo nuevo desarrollo encara la Encíclica. Las demás disciplinas, tanto teológicas como filosóficas son sólo nombradas al pasar.³⁹ Por cierto, hay un conjunto de disciplinas filosóficas que, aún desarrollándose en forma autónoma, no dejan de estar íntimamente vinculadas con lo tratado en la fundamental, la dogmática y la moral: así no es difícil entender la correspondencia del Misterio de Dios y del hombre con una teología filosófica y una antropología filosóficas, tanto menos la conexión de la teología moral con la ética filosófica. En cambio merece una particular atención la conexión de la teología fundamental con la *filosofía de la religión*.⁴⁰ Se trata aquí de trazar la frontera en la que las disciplinas filosóficas confinan con la teología.

Hay dos modelos contemporáneos que permiten su mayor articulación con la teología fundamental, más específicamente, con la *crístología fundamental*.⁴¹ H. Duméry desarrolló una fenomenología *genética* de la religión judeocristiana en cuanto religión histórica, tipológica, de intención universal aunque de expresión particular en la que cobra una importancia decisiva la referencia a la figura de Cristo. Jean-Luc Marion desa-

RThL 32 (2001) 371.

38. J. Mc DERMOTT, "La teología dogmática tiene necesidad de la filosofía", *Oss Rom* 19/2/1999, 11s; S. PINCKAERS, "El lugar de la filosofía en la teología moral" *Oss Rom*, 26/2/1999, 11; C. GALLI, "La 'circularidad' entre teología y filosofía", *Fe y razón. Comentarios a la encíclica*, 83-99; K. DEMMER, "Moraltheologie in der Polarität von Glaube und Vernunft" - *FZPhTh* 47 (2000) 5-26.

39. "La antropología, la lógica, las ciencias naturales, la historia, el lenguaje... de alguna manera se ha abarcado todas las ramas del saber" (FR 5). "La metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que permite dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual" (FR 83) "Baste citar la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, el análisis profundo de las vías afectivas del conocimiento, el acercamiento existencial al análisis de la libertad" (FR 91). Lo anterior contextualiza la omisión de la filosofía de la religión por parte de la Encíclica, echada de menos por J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. I. Héritages et héritiers du xixe siècle*, Paris, 2002, 300.

40. "Una consecuencia práctica es que la formación que brindan nuestras facultades articule... la teología filosófica en cuanto metafísica y la filosofía de religión en cuanto fenomenología y hermenéutica con la *teología fundamental de la revelación y la fe* y con una teoría de los principios teológicos que justifique y aclare la relación fe-razón y teología-filosofía" C. GALLI, *La circularidad*, 87.

41. Para bibliografía ver *supra*, notas 34-37. La "crístología filosófica" de X. Tilliette (cf. *supra*

rolla una fenomenología que prioriza la donación sobre la intuición en lo que él llama el fenómeno saturado cuya gradación (280-325) culmina en el "*id quo maius donari potest*", a saber, en el "fenómeno de la revelación", encarado por el fenomenólogo no en su efectividad sino como la *posibilidad de lo imposible*.⁴² Así se presenta el "fenómeno de Cristo", donado y abandonado: imprevisible en su acontecer, deslumbrante en su aparecer, irreductible a todo horizonte y con un mirar que en el icono atrapa mi mirar constituyéndome en su testigo (325-335). Es en este contexto donde caben "las consideraciones *fenomenológicas, tipológicas, filosóficas* en torno a Jesús", mencionadas por Emilio Brito.⁴³ Justamente este autor extiende la propuesta a una *triadología filosófica*. Esta debería resolver el enigma de un Dios solitario y mostrar cómo el Otro inmanente a Dios (el Hijo) evita concebir la alteridad mundana como remedio necesario de una insuficiencia en Dios. Pero Brito prudentemente agrega: "ciertamente el simple pensar no puede decir si el Dios trinitario se ha revelado efectivamente en Cristo... pero puede esbozar la hipótesis" (*ibídem*). También aquí la distancia entre lo efectivo y lo hipotético permite trazar una frontera entre la teología y la filosofía. Pero no hay que olvidar que este punto arrastra una historia dogmática. Se trata del "semirracionalismo" adjudicado a Antonio Rosmini († 1855) por el Decreto "*Post obitum*" del Santo Oficio (14/12/1887), confirmado por León XIII el 1/6/1889. De las proposiciones censuradas la n° 25 sostenía que una vez conocido por la revelación, el misterio trinitario "puede ser *demostrado* por argumentos puramente especulativos, negativos e indirectos, pero tales que por ellos *esa misma verdad pertenece a las disciplinas filosóficas* y se convierte en una proposición científica más" (DS 3225), mientras que la n° 26 agregaba: "Las tres formas supremas del ser... *realidad, idealidad, moralidad*, trasladadas al ser absoluto no pueden concebirse *sino* [lat *nisi*] como *personas subsistentes* y vivientes..." (DS 3226). En los nn 190-196 de su *Teosofía* ⁴⁴ Rosmini sostenía que "la doctrina de la Trinidad puede y debe ser *recibida en la filosofía*", no por autoridad sino por una demostración *indirecta*, por reducción al absurdo, y *deontológica*, no mostran-

n° 35) sirve aquí de marco general más que de modelo

42. En la distancia entre *lo efectivo* y *lo posible* Marion traza una frontera entre la teología y la fenomenología.

43. *La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin*, 371.

44. A los números de esta obra póstuma remite el Decreto. Ver la reciente edición a cargo del Istituto di Studi filosofici (Roma) y del Centro di Studi Rosminiani (Stresa): *Opere di Antonio*

do que sea así sino que *debe* ser así y no de otro modo (200s); pero aclaraba que aquellas tres formas supremas del ser (*realidad, idealidad, moralidad*) “no son la divina Trinidad sino algo que se refiere a ésta *analógicamente*” dado que en esta se trata de “tres personas perfectas, absolutas, enteras” (199) mientras que aquellas “todavía no pueden ser personas”. Si hemos de dar fe al texto de la reciente edición de las obras de Rosmini, también aquí el autor traza una frontera, pero ahora de contenido: la filosofía sólo brindaría *analogías* de la Trinidad ya que no trataría de las mismas personas divinas sino de esencias ideales que son meros objetos, no sujetos.⁴⁵

a) En la *teología fundamental* encuentra su punto de resolución una parte de los desafíos planteados por la Encíclica (la otra parte remite a tratados de teología dogmática). Por cierto, así se plantea un problema pedagógico de asignación de mayores créditos si asignamos a la fundamental estas nuevas dimensiones, que exceden notablemente a las ya considerables otorgadas por la *Fides et ratio*

“Al estudiar la *Revelación y su credibilidad*, ...la teología fundamental debe mostrar cómo, a la luz de lo conocido por la fe, emergen algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónomo de búsqueda... Piénsese, por ejemplo, en el *conocimiento natural de Dios*, en la *posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos*, en el *reconocimiento de su credibilidad*, en la *aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana...*” (FR 67a)

b) A la *teología dogmática* (FR 66), corresponde la tarea general de “articular el sentido *universal* del misterio de Dios Uno y Trino y de la *economía* de la salvación del misterio *tanto de forma narrativa, como sobre todo de forma argumentativa* mediante expresiones conceptuales, formuladas de modo crítico y comunicables universalmente” (FR 66b). En efecto, así como la filosofía no puede limitarse a la descripción de la experiencia, sino que debe dar el paso “del fenómeno al fundamento” (83) la teología no puede limitarse a una mera glosa de las narraciones que la Biblia transmite, ya que el *contenido* de los textos bíblicos, de los que la

teología ciertamente parte, “no se reduce a la *narración* de meros acontecimientos *históricos*”, puesto que se trata de textos en los que se presentan “*acontecimientos que van más allá de las vicisitudes históricas*” porque apuntan al *significado salvífico* y plantean “la relación que hay entre el hecho y su significado; relación que constituye el *sentido* específico de la historia” (94b). En esa historia y través de ella se manifiesta Dios mismo, que es a la vez e inseparablemente nuestro *salvador* y nuestra *salvación*. Una consecuencia ulterior, enseñada por la Encíclica, es que “una cristología que se estructurara unilateralmente “desde abajo”... difícilmente podría evitar el peligro de reduccionismo” (FR 97a).

Más allá de este tema central, los aportes más clásicos de la filosofía, integrados en la teología dogmática, fueron ejemplificados en los agregados de la última redacción:

“sin la aportación de la filosofía no se podrían ilustrar contenidos teológicos como el *lenguaje* sobre Dios, las *relaciones* personales dentro de la Trinidad, la *acción creadora* de Dios en el mundo, la relación entre *Dios y el hombre*, y la identidad de *Cristo que es verdadero Dios y verdadero hombre*. Las mismas consideraciones valen para diversos temas de la *teología moral*, donde es inmediato el recurso a conceptos como ley moral, conciencia, libertad, responsabilidad personal, culpa, etc., que son definidos por la *ética filosófica*” (FR 66b).

Un breve recorrido por nuestros *programas* de Teología dogmática nos permitiría apreciar cómo sus contenidos integran la filosofía en el caso de los tratados de Dios, de la creación, de la antropología teológica, de la cristología, de los sacramentos y de la escatología. Otro tanto valdría de los conceptos de ley, conciencia, libertad, responsabilidad, culpa, que la teología moral toma de la *ética filosófica* (*ibídem*).

c) De la *teología moral* la Encíclica afirma que ella “necesita aún más la aportación filosófica” porque en “la Nueva Alianza la vida humana está mucho menos reglamentada por prescripciones que en la Antigua. La vida en el Espíritu lleva a los creyentes a una libertad y responsabilidad que van más allá de la Ley misma” (FR 68). Con el auxilio de las virtudes y dones que dimanen de la gracia del Espíritu Santo “el cristiano debe ser capaz de emplear a fondo su conciencia y la fuerza de su razonamiento” para aplicar las normas evangélicas “a las circunstancias particulares de la vida individual y social” (*ibídem*). En su n° 98 la encíclica *Fides et ratio* transcribe la precedente *Veritatis splendor* cuando denuncia la crisis de la verdad provocada por una visión individualista de la moral en la cual ya

Rosmini. *Teosofía*, t.12, Roma, 1998, 198-203.

45. En Nota del 1/7/2001 la Congregación para la Doctrina de la fe dijo: “El sentido de sus proposiciones no pertenece a la auténtica posición de Rosmini sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras... Pero sigue en pie la validez *objetiva* del Decreto respecto de las proposiciones condenadas para quien las lee fuera del contexto rosminiano, en una *óptica idealista y onto-*

no se considera la conciencia “como acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora”, sino que el individuo tiene “el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia” (VS 32).⁴⁶ Pero, si quiere afrontar eficazmente los diversos problemas morales contemporáneos, la teología moral, además de buscar su fundamento en la Escritura “debe recurrir a una *ética filosófica* orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista. Esta ética implica y presupone una *antropología filosófica* y una *metafísica del bien*”.

Vemos así cómo la filosofía juega un rol importante *en las tres dimensiones* en las que la razón teológica creyente piensa sus *fundamentos*: en el juicio de valor *dogmático* acerca del significado de la historia de la salvación, en el juicio de valor *apologético* acerca de la credibilidad y credentidad de la revelación y en el juicio de valor *moral* acerca de la normatividad de la ley evangélica.

RICARDO FERRARA

01/06/04

logista” (n° 8).

46. Cf. C. J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.) *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Fribourg-Paris, Éd. Universitaires-Cerf, 1978; É. GAZIAUX, *L'autonomie en morale: au croisement de la philo-*

“¿TOMARÁN SERPIENTES EN SUS MANOS?”. EXÉGESIS DE EXTRAÑAS PROMESAS (MC 16, 14-18).

RESUMEN

Luego de indicar la fecha de composición y el contexto, el autor recorre las promesas de Mc 16, 14-18. Se pregunta por la posibilidad de la existencia de fenómenos carismáticos en la Iglesia, pero descarta que ese sea el significado de estas promesas. Por otra parte, explica en qué sentido tienen un cumplimiento real y efectivo, y por qué la realidad actual no responde a esas perspectivas maravillosas. En el recorrido, se detiene particularmente en la glosolalia y en los exorcismos.

Palabras clave: Mc 16, 9-20, milagros, promesas, esoterismo, carismas, glosolalia, exorcismos.

ABSTRACT

After pointing out the composition date and context, the author investigates promises made in Mk 16, 14-18. He asks about the possibility of charismatic phenomena within the Church, but makes it clear that this is not the meaning of these promises. On the other hand, the A. explains in what sense those promises have a real accomplishment, and why present day situation doesn't fulfill those marvelous perspectives. On his way, the A. pays particular attention to glossolalia and exorcism.

Key words: Mk 16, 9-20, miracles, promises, esoteric, charisma, glossolalia, exorcism.

Además de la promesa de tomar serpientes en las manos, se anuncia que los creyentes expulsarán demonios, hablarán nuevas lenguas, beberán veneno sin sufrir daño, curarán enfermos. Nos detendremos ahora en estos prodigios prometidos en Mc 16, 14-18, uno de los textos de la Biblia que más curiosidad suscita y que sin embargo ha sido objeto de escasos comentarios.

1. Fecha de composición y contexto

Mc 16, 14-18 es parte del llamado “final canónico” de Marcos (16, 9-20).¹ Este final, aunque tenga puntos de contacto con Marcos,² no es el original.³ En este sentido “los argumentos externos e internos son decisivos”,⁴ y ya no se discuten.⁵ Eusebio y Jerónimo indican que faltaba en la mayoría de los manuscritos griegos que ellos pudieron encontrar.⁶ Lo omiten por completo fuentes muy importantes como el Sinaítico, el Va-

1. Cf. para este final: T. VEERKAMP, “Das Hinauswerfen der Dämonen. Ein echter Markusschluss (Mc 16, 9-20)”, en *Texte und Kontexte* (1983) 26-43. Hay otros tres artículos respetables sobre Mc 16, 9-20, publicados en las últimas décadas: los de E. HELZLE, J. HUG y W. FARMER. Pero los escasos aportes rescatables de estos artículos fueron acogidos por J. GNILKA en *El Evangelio según San Marcos, Mc 8, 27-16, 20*, Salamanca, 1986, 414-418. En 1999 se presentó una tesis que aborda Mc 16, 9-20: J. A. KELHAFFER, *The authentication of missionaries and their message in the longer edition of Mark (Mark 16, 9-20)*, Chicago, 1999.

2. Para el contexto literario e histórico de todo el Evangelio de Marcos cf. V. BALAGUER, *Testimonio y tradición en S. Marcos. Narratología del segundo Evangelio*, Pamplona, 1990; R. BROWN, *Marcos presenta al Salvador*, Nashville, 1978; J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos I-II*, Salamanca, 1986; F. FERNÁNDEZ RAMOS, *El primer Evangelio: Marcos: heraldo de la Buena Noticia*, Salamanca, 1992; D. J. HARRINGTON, *The Gospel according to Mark*, New York, 1983; K. KERTELGE, *Markusevangelium*, Würzburg, 1994; F. LENTZEN DEIS, *Comentario al Evangelio de Marcos. Modelo de nueva evangelización*, Estella, 1998; F. PÉREZ HERRERO, *Evangelio según San Marcos*, en S. GUJARRO – M. SALVADOR, *Comentario al Nuevo Testamento*, Madrid, 1995, 125-184; *Evangelio según San Marcos*, Salamanca, 1995.

3. Cf. P. DANOVE, “The end of Mark: a methodological study”, en *Augustinus* 42 (1997) 409-410; C. FOCANT (ed.), *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New literary Criticism*, Leuven, 1993, 556-565; L. LEGRAND, “La finale de Marc comme récit d’annonce”, en *Estudios Bíblicos* 50 (1992) 457-473; H. MERKLEIN, “Mk 16, 1-8 als Epilog des Markusevangelium”, en *Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT* 105 (1998) 211-240.

4. V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos*, Madrid, 1979, 739. Ya en 1919 A. T. ROBERTSON sostenía que “hay toda la evidencia de que tenemos aquí una composición independiente”: *Studies in Mark’s Gospel*, Nashville, 1958, 132.

5. Cabe tener en cuenta el artículo donde, ya a fines del siglo XX, S. N. HELTON se retracta de su anterior postura, que todavía consideraba al texto como auténtico: “Churches of Christ and Mark 16:9-20”, en *RestorQuart* 36 (1994) 33-52.

ticano y el minúsculo 304 del siglo XII. Además, falta en todos los Padres más antiguos.

Seguramente “se remonta al siglo II y se presenta como un resumen de las apariciones de Jesús resucitado”.⁷ Está influenciado por textos evangélicos muy posteriores a Marcos, “especialmente los de Lucas y Juan”,⁸ y por los relatos de Hechos.⁹

El texto muestra una evidente necesidad de transmitir ánimo y fervor evangelizador, lo cual, más que reflejar el entusiasmo desbordante de una comunidad nueva, parece indicar una época tardía de composición, cuando ya no estaba presente la exaltación entusiasta de los primeros tiempos.

Para Bultmann, la acción deslumbrante que Jesús realizará a través de los discípulos, según Mc 16, 14-18, se contraponen al “velo de secreto” que Jesús aparece imponiendo en todo el Evangelio de Marcos. Pero en realidad esto no debe plantearse como una contradicción, porque esos secretos conocidos sólo por los discípulos, son un respaldo que les otorga autoridad en la predicación del Evangelio. Las obras prodigiosas que Jesús hará a través de los discípulos (cf. 16, 20) en definitiva vienen a corroborar eso mismo.¹⁰ Entonces, este anuncio provocaba en quien escuchaba y acogía el Evangelio un sentimiento de dignidad y responsabilidad.¹¹ Esto confirma que las características de este final, a la vez que manifiestan su diferencia con el resto del Evangelio al cual fue añadido, muestran también que fue incorporado como un necesario complemento: era razonable que pronto se viera la conveniencia de agregarlo a Marcos. Por eso, tenemos testimonios de que ya en el siglo III estaba incorporado a dicho Evangelio.¹²

6. Lo mismo atestiguan manuscritos de las versiones armenia, geórgica y etiópica.

7. J. DELORME, *El Evangelio según San Marcos*, Estella, 1981³, 111.

8. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Marcos*, Barcelona, 1980, 343. La aparición a los dos discípulos en el camino, que no aparece en Mateo, es deudora de Lc 24, 13-35. Si este texto (Mc 16, 12-13) hubiese sido parte de Marcos es difícil explicar que Mateo no haya hecho alusión alguna. Pero creo necesario relativizar la influencia juánica, que supone Schnackenburg, porque el único posible paralelismo sería el de la aparición a María Magdalena, que bien podría depender de otra tradición no escrita.

9. J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos. Mc 8, 27 – 16, 20* (cit.), 414.

10. R. BUTLMANN, “La redacción del material narrativo y la composición de los Evangelios: El Evangelio de Marcos”, en R. AGUIRRE MONASTERIO – A. RODRIGUEZ CARMONA (eds.) *La investigación de los Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Estella, 1996, 58-59.

11. *Ibidem*, 60. Cf. la misma opinión de G. H. BOOBYER, en *New Testament Studies* 6 (1959/60) 225-235.

12. S. IRENEO en el siglo III, lo mencionaba como parte de Marcos: *Adv. Haer.*, 3, 10, 6: “In fine autem euangelii ait Marcus: Et quidem Dominus Iesus, postquam locutus est eis, receptus est in caelos, et sedet ad dexteram Patris”.

En los vv.14-18,¹³ después de haber presentado un resumen de las apariciones de Jesús, destacando la incredulidad de los discípulos ante quienes les anunciaban su resurrección,¹⁴ se hace presente Jesús enviando a los discípulos *a todo el mundo* para anunciar la Buena Noticia. El marcado universalismo del texto indica que estamos en el contexto del mundo gentil,¹⁵ por lo cual podemos pensar que el acento puesto en los prodigios sea una generalización que respondía a la cultura griega, muy afectada a relatos paganos de milagros donde aparecía este tipo de prodigios.¹⁶

2. Las señales

La conexión de los prodigios prometidos a los creyentes con los prodigios de Jesús, invita a recordar el sentido de las narraciones evangélicas sobre los milagros del Señor, cuestión que no podemos exponer aquí, pero que damos por supuesta.¹⁷

En Mc 16, 14-18 llaman la atención las señales que Jesús promete: agarrar serpientes, tomar veneno sin sufrir daño, etc. En primer lugar po-

13. Mc 16, 9-20 está compuesto de cuatro relatos: 16, 9-11 (aparición a María Magdalena); 16, 12-13 (aparición a dos discípulos en el camino); 16, 14-18 (aparición a los Once y anuncio de las señales) y 16, 19-20 (ascensión y exaltación).

14. Los términos del v. 14 son sumamente duros. La acusación de “falta de fe” no aparece nunca en Marcos aplicada a los discípulos, sino sólo a quienes lo despreciaban (Mc 6, 6).

15. V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos* (cit.) 739. El mismo dato indicaría una fecha de composición cercana a la de Colosenses.

16. Como el beber veneno sin sufrir daño, que no aparece en todo el Nuevo Testamento.

17. Sobre la cuestión de los milagros en general o sobre su sentido en el Nuevo Testamento tenemos hoy abundante bibliografía. Me limito a sugerir sólo algunas obras de diverso valor que responden a variadas orientaciones e intereses: R. AGUIRRE (ed.) *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Estella, 2002; A. BORRELL, “Jesús de Nazaret, un profeta poderoso en obras”, en *Reseña Bíblica* 28 (2000) 25-34; J. T. CARROLL, “Sickness and healing in the New Testament Gospels”, en *Interpretation* 49 (1995) 130-142; E. COTHENET, “El sentido de los milagros en el Evangelio”, en *Cuadernos Bíblicos* 8 (1978) 51-57; A. DUPREZ, *Jésus et les dieux guérisseurs*, Paris, 1970; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Clamor del Reino. Estudios sobre los milagros de Jesús*, Salamanca, 1992; S. GUIJARRO OPORTO, “Healing Stories and Medical Anthropology. A reading of Mark 10: 46-52”, en *Biblical Theology Bulletin* 30 (2000) 102-112; H. C. KEE, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba, 1992; R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Salamanca, 1990; X. LEÓN - DUFOUR (ed.) *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, Madrid, 1979; A. PIÑERO (ed.) *En la frontera de lo imposible*, Córdoba-Madrid, 2001; P. SBALQUIERO, *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire Chrétiens*, Paris, 2002; L. SCHENKE, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Stuttgart, 1975; D. L. TIEDE, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula, 1972; G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh, 1974.

demos decir que casi todos son signos tomados del Antiguo Testamento (cf. Is 11, 8) para mostrar que ya ha llegado el tiempo mesiánico, para “indicar que el reino ya ha sido establecido”,¹⁸ y también para destacar la asistencia de YHWH a sus fieles en situaciones difíciles (cf. Sal 91, 10-13).

Entonces, no se quiere afirmar directamente que esos signos serían una realidad cotidiana para todo creyente, ni que siempre deban estar presentes *precisamente* esos signos concretos y no otros.

De todos modos, tampoco podemos negar que Jesús pueda regalar a su Iglesia algunos signos peculiares de su poder y de su presencia. El testimonio de Mc 16, 20 quiere indicar que el anuncio de Mc 16, 17-18 comenzó a cumplirse en la comunidad primitiva, porque cuando los discípulos “salieron a predicar por todas partes, el Señor cooperaba y confirmaba el mensaje con las *señales* que lo acompañaban”.

Algunos autores han destacado la posibilidad de una verdadera experiencia de tales fenómenos extraordinarios. Pero, a mi juicio, lo hacen tergiversando el auténtico sentido de Mc 16, 17-18. Dicen, por ejemplo, que la referencia a estos prodigios expresaba “una experiencia de la Iglesia primitiva; en ella se daban fuerzas carismáticas extraordinarias”.¹⁹ Testimonio de ello serían las narraciones de los Hechos, y mejor todavía las de 1 Corintios. Por eso, se dice que, más allá de la mayor o menor frecuencia con que pudieran producirse de hecho situaciones llamativas o extraordinarias, “esta acumulación de signos nos introduce en el clima de la comunidad cristiana primitiva”.²⁰

Otros autores, en cambio, prefieren relativizar la importancia de estos signos, relegándolos a un período inicial muy limitado.

2.1. Cumplimiento puntual y superado

J. Gnllka tiende a rechazar el acento puesto en fenómenos carismáticos como los narrados en 1 Corintios:

18. E. MALLY, “Evangelio según San Marcos”, en R. BROWN – J. FITZMEYER – R. MURPHY (dirs.) *Comentario bíblico “San Jerónimo”, NT I*, Madrid, 1972, 160.

19. R. SCHNACKENBURG, *Evangelio según San Marcos* (cit.) 346.

20. S. BRIGLIA, “Evangelio según San Marcos”, en A. LEVORATTI (dir.) *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Estella, 2003, 468.

“Afirmar que el signo milagroso, prometido por el texto, jugaba todavía un papel importantísimo en las comunidades, y decir que estas estaban estructuradas carismáticamente es ir demasiado lejos en las conclusiones”.²¹

Este autor conecta el texto de Mc 16, 9ss. exclusivamente con los Hechos, que ciertamente serían cercanos al tiempo de redacción de este epílogo. Eso le permite a Gnllka ir más allá en su rechazo de toda interpretación carismática, y llegar a entender estos prodigios como algo ya cumplido en la época en que se redactaba Mc 16, 14-18. Las “nuevas lenguas”, por ejemplo, se reducirían sólo a lo que el redactor de Mc 16, 17 consideraba como ya sucedido –y clausurado– en “Pentecostés” (Hch 2, 6-11).²²

Por lo tanto, la promesa perdería valor real para los cristianos de todas las épocas, y de la actualidad.²³ Pero esta interpretación no estaría de acuerdo con los destinatarios que el texto indica, que no son sólo los Apóstoles sino todos “los que crean” (Mc 16, 17), ni con el final de nuestra perícopa (Mc 16, 20) donde Jesús aparece –de modo ordinario– confirmando la predicación con las señales prometidas.

2.2. Pervivencia de fenómenos carismáticos

Por otra parte, si queremos poner todas las cartas sobre la mesa, hemos de reconocer que los autores que prefieren ligar este texto a las corrientes carismáticas descritas en 1 Corintios –aunque no concordemos con su interpretación “carismática” de Mc 16, 17-18– tienen algunos datos históricos a su favor. Veamos:

Es interesante constatar en los primeros siglos de la Iglesia un fenómeno semejante al que observaba Pablo en la comunidad de Corinto, aunque hoy no llamaríamos “milagrosos” –y sí “sobrenaturales”– a todos esos carismas.

Coincidiendo con el acento ya puesto por San Pablo en 1 Co 14, en textos extrabíblicos antiguos se habla particularmente del carisma de “profecía”,²⁴ aunque hoy no consideraríamos “milagroso” a dicho carisma.

21. J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos. Mc 8, 27 – 16, 20* (cit.), 415. Aquí el autor polemiza con E. Schweizer.

22. *Ibidem*, 418.

23. *Ibidem*, 415.

24. *Didajé*, XI, 8-12; XIII; *Pastor de Hermas*, c. 43.

San Justino sostiene que los carismas mencionados por San Pablo –en general– siguen existiendo en la Iglesia,²⁵ y San Clemente de Roma, en su carta a los corintios, pide que estos carismas sean respetados.²⁶

Luego de la efervescencia carismática de Corinto, el primer problema eclesial planteado en torno a los carismas es el del montanismo, donde se reclama a los discípulos una aceptación de los carismas que se manifiestan en la secta: “Ustedes tienen obligación de acoger los carismas”.²⁷

San Ireneo de Lyon, refiriéndose a esta nueva corriente profética, no deja de reconocer la existencia de numerosos carismas en la Iglesia: “es imposible decir el número de carismas que recibe la Iglesia cada día”;²⁸ y se detiene a mencionar carismas que coinciden con los de 1Cor 12-14.²⁹ Contra Marción, además, dice que “son verdaderamente desgraciados los que, sosteniendo que existen falsos profetas, toman pretexto de ello para rechazar la gracia profética en la Iglesia”.³⁰

Orígenes, aunque sostiene que en su época muchos de los carismas han cesado,³¹ reconoce que “siempre hay en los cristianos huellas de este Espíritu Santo que apareció bajo la forma de una paloma, y expulsan espíritus malos, realizan curaciones, ven con antelación determinados acontecimientos”.³²

Novaciano también constataba la existencia de algunos carismas llamativos en las comunidades eclesiales:

“El mismo Espíritu hace regalos, como si fueran joyas, a la Esposa de Cristo, la Iglesia. Él suscita profetas, instruye los doctores, anima las lenguas, procura fuerza y salud, realiza maravillas.”³³

A partir de la paz de Constantino, en el siglo IV, los carismas mencionados por San Pablo aparecen con menor frecuencia y abundancia.³⁴ San Juan Crisóstomo, por ejemplo, sostiene que el don de lenguas sólo se

25. S. JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 82.

26. S. CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los Corintios*, 38, 1.

27. S. EPIFANIO, *Panarion*, 48.

28. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, II, 32, 4.

29. *Ibidem*, V, 6, 1.

30. *Ibidem*, III, 11, 9.

31. ORÍGENES, *In Prov.* 1.

32. ORÍGENES, *Contra Celso*, 1, 46.

33. NOVACIANO, *De Trinitate*, 29.

34. E. DE CESAREA, *Historia Ecclesiástica*, V, 7, 6.

había dado en la época de Pablo por el carácter tosco de la gente.³⁵ Pero afirma en general que los carismas ya no son necesarios para la Iglesia dado que la fe ya está firme.³⁶ San Agustín suele sostener algo semejante³⁷. San Gregorio Magno parece decir lo mismo³⁸, pero manifiesta las dudas permanentes que suscita el tema al afirmar que en realidad los carismas sólo cesarán, aunque no totalmente, cuando llegue el Anticristo.³⁹

Por otra parte, llama la atención que Santo Tomás de Aquino hable con toda naturalidad de los carismas como realidades presentes –y necesarias– en lo ordinario de la vida de la Iglesia.⁴⁰ De hecho, hablando del don de hacer milagros dice con sencillez que “es necesario que la palabra sea confirmada para hacerla creíble. Y esto se realiza por la operación de los milagros”.⁴¹

En contra de la reducción de los verdaderos fenómenos carismáticos a la época de las primeras comunidades cristianas, Juan Pablo II sostiene que los carismas mencionados por Pablo no son exclusivos de las comunidades primitivas: “Pablo señala los dones particularmente significativos en la Iglesia de entonces, dones que tampoco han dejado de manifestarse en las épocas sucesivas”.⁴²

Muchos tienen una profunda desconfianza ante estos fenómenos, y acuden a diferentes tesis para negar la presencia de los carismas “corintios” en la vida actual de la Iglesia. M. Barriola, por ejemplo, en una fuerte crítica a las corrientes carismáticas, ha retomado la idea de San Juan Crisóstomo de que esos carismas eran propios de las épocas de infancia, con la finalidad de “robustecer los años raquíuticos de los orígenes, sea de Israel, sea de la Iglesia”.⁴³

Es verdad que no podemos negar esta constatación histórica. Los carismas más llamativos aparecen con una frecuencia y con una intensi-

dad particular en las épocas en que se produce un nuevo comienzo en la evangelización, cuando se presenta un desafío especial que marca el inicio de una nueva etapa. Pero podemos decir que, a pesar de la generalización de la opinión de Juan Crisóstomo, desde la antigüedad hasta hoy hallamos testimonios de otros autores sobre la persistencia del fenómeno carismático con características semejantes a las de los corintios y los montanistas.

Por todo esto, no puede excluirse completamente del anuncio de Mc 16, 17-18 la convicción de que efectivamente la predicación del Evangelio siempre estará acompañado de algunos prodigios, aunque no sean exactamente los mencionados allí. Como bien sostiene L. H. Rivas, “el hecho de que sea necesario aplicar la crítica literaria con toda rigurosidad para constatar la historicidad de los milagros atribuidos a algunos santos, no quiere decir que el carisma de obrar milagros no se mantenga en la Iglesia”.⁴⁴

Pero es necesario diferenciar la promesa de Mt 16, 17-18 de la promesa simbólica de “mover montañas” que aparece en otros textos. La promesa de mover montañas era completamente inverosímil (por lo cual su sentido es meramente simbólico), mientras “hablar nuevas lenguas” o “tomar serpientes con las manos” eran fenómenos presentes en las tradiciones orales sobre las maravillas de la predicación del Evangelio, y que, de un modo u otro, eran considerados como hechos reales o como verdaderas posibilidades para los evangelizadores.

3. Nuevas lenguas

La polémica se hace más patente si nos referimos a las “nuevas lenguas”. Mientras Gnika reduce este fenómeno a lo supuestamente acontecido en Pentecostés,⁴⁵ otros autores hacen referencia a un fenómeno común en los primeros tiempos y todavía presente en la época de redacción de Mc 16, 14-18.

44. Nota inédita de 31/07/2003, en mi archivo personal.

45. Aunque no es el objetivo de este trabajo analizar las peculiaridades de los Hechos, es indispensable indicar que el relato de “Pentecostés” de Hch 2, 1-41 es un relato de estilo midráshico, y como tal debe ser interpretado. Por lo tanto, referir Mc 16, 17 al relato de Hechos no implica entender que el relato de Hechos sea histórico en todos sus detalles, aunque así podría haberlo considerado el autor de Mc 16, 14-18.

35. S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homil. sobre los Hechos*, III, 4. Cf. A. RITTER, *Charisma und Verstandnis des Johannes Chrysostomos*, Göttingen, 1972.

36. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In inscript. Actuum Apost.*, 2; cf. *Homil. sobre 1 Corint.*, 29, 12, 1.

37. S. AGUSTÍN, *De Util. cred.*, 16-17.

38. S. GREGORIO MAGNO, *Homil.* 29, 4.

39. S. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, 39, 7.

40. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Th.*, II-IIae., 171-178.

41. *Ibidem*, 178, 1.

42. JUAN PABLO II, *Catequesis* del 27/02/1991, en *Creo en el Espíritu Santo*, Madrid, 1997, 348.

43. M. BARRIOLA, *Renovación carismática. S. Pablo y la tradición católica*, Montevideo, 1978, 164-165.

El don de lenguas (cf. 1 Co 14, 13-14. 18-19; Hch 10, 44-48; 19, 3-7) debe distinguirse claramente de las “lenguas” del relato de Pentecostés (Hch 2, 5-11). Porque en este último caso simplemente se trata de un auditorio que comprende la predicación de quienes hablan una lengua diferente de la suya. El don de lenguas, referido particularmente en 1 Co 14, es un lenguaje extraño, incomprensible, dirigido particularmente a Dios, como ya veremos.

Notemos que San Patricio (+460) hacía referencia a una oración particular “con gemidos” que el Espíritu Santo producía en él.⁴⁶ El mismo San Agustín, hablando del júbilo en la oración, se refería a un modo particular de oración en que comienzan a perderse las palabras y el júbilo se expresa con sonidos desarticulados, como cuando los viñadores celebran en la cosecha y pierden la letra de las canciones.⁴⁷ San Bernardo se refería a sobresaltos de amor que se expresan “sin orden, sin regla y sin retórica humana... cuando muchas veces la lengua se entorpece y sólo pueden hablar los suspiros”.⁴⁸ También podríamos mencionar el lenguaje desconocido de Santa Hildegarda, los “balbuceos”⁴⁹ de Santa Teresa, la “*loquella*” de San Ignacio,⁵⁰ así como experiencias semejantes de otros místicos no canonizados: Catalina de Dormans, Ruysbroeck, María de la Encarnación, etc.

En estos casos, como se deduce también del análisis de 1 Co 14, 2-4.14-19, el don de lenguas no aparece como un “lenguaje” determinado,⁵¹ con una gramática propia y un vocabulario que requiera una traducción frase por frase (comprensión errónea del don de interpretación). Se trata simplemente de una experiencia espiritual singular en que la persona se libera del control sobre la palabra, y ya no se dirige a Dios buscando términos, armando frases, ordenando ideas para comunicarse con Él. Es un toque de Dios que por un momento elimina todo esfuerzo mental y permite una relación puramente espontánea, que se expresa con sonidos sin sentido, suspiros, expresiones ininteligibles que manifiestan la obra de Dios en las profundidades de la persona.

46. S. PATRICIO, *Confesión autobiográfica*, párr. 25-26.

47. S. AGUSTÍN, *Enarrat. in Psalm.* 32, 8; también 33, 2; cf. comentario al Salmo 102.

48. S. BERNARDO, *Comentario al Cantar*, ser. 67.

49. S. TERESA DE ÁVILA, *Vida*, caps. 16 y 34; cf. S. FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, VI, 14, 7-8.

50. S. IGNACIO DE LOYOLA, *Diario*, 11 y 12 de mayo de 1544.

51. I. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1983, 380; W. SAMARIN, *Tongues of men and angels*, New York, 1972.

Por eso San Pablo explica este fenómeno diciendo que es orar “en el espíritu y no con la mente” (cf. 1 Co 14, 14-16), que quien ora en lenguas no se dirige a los demás sino sólo a Dios (14, 2), en una excelente acción de gracias (14, 17), donde sólo se edifica a sí mismo (14, 4). Los demás no se benefician con este carisma, y por eso su ejercicio es predominantemente privado, a no ser que quien lo ejercita pueda interpretar lo que Dios obra en él durante esta experiencia (14, 5.13).

¿A este don de lenguas se refiere exactamente la promesa de Mc 16, 17? Y en definitiva, ¿los prodigios prometidos en los vv. 17-18 deben interpretarse en la línea carismática de 1 Co 12-14?

A pesar de todo lo dicho, mi respuesta es negativa.

4. Una tercera opinión

En mi opinión, la postura de Gnllka es excesivamente reduccionista porque tiende a interpretar materialmente los signos, reduciendo también la significación de las narraciones de Hechos. Pero con esto no estoy sosteniendo que el texto de Mc 16, 14-18 deba ser utilizado para fomentar las experiencias carismáticas extraordinarias ni que se reduzca a asegurar la legitimidad o autenticidad de las conversiones.⁵²

Mi opinión es, precisamente, que debe interpretarse en la línea de Hechos, pero en su sentido más auténtico que es el siguiente: Jesús promete auxiliar permanentemente a sus discípulos para que los variados obstáculos que encuentre la tarea evangelizadora puedan ser superados y el Evangelio termine siempre triunfando (cf. Ap 11, 5-6).

Tampoco faltarán los signos que sean necesarios para que el Evangelio pueda abrirse camino maravillosamente en el mundo. Las dificultades que se mencionan, como las lenguas desconocidas, los peligros del camino (serpientes), o los intentos que hagan los enemigos para detenerlos (veneno), son sólo algunos ejemplos llamativos y entusiastas de esos posibles *obstáculos* en la predicación del Evangelio.

El signo del dominio sobre las serpientes, de hecho, en Sal 91, 10-13 está íntimamente ligado al *caminar* del creyente, en el cual Dios lo prote-

52. En esta línea cf. R. HOOD – R. MORRIS – W. WILLIAMSON, “Evaluation of the legitimacy of conversion experience as a function of the five signs of Mark 16”, en *RReI/Res* 41/1 (1999) 96-109.

ge. Es destacable el ejemplo de Hch 28, 1-10 donde aparece el signo de la serpiente junto a la curación de un enfermo, y precisamente ambos signos permiten la continuidad de la misión evangelizadora.

Otros signos, particularmente el más apreciado en aquella época, que es la curación de enfermos (cf. Hch 3, 1-10ss; 9, 32-35; 19, 11-12), ayudaban a remover los obstáculos de la desconfianza o el desprecio del auditorio. Lo mismo digamos de la “expulsión de demonios”, íntimamente ligada a la curación de distintas enfermedades psicofísicas sin explicación médica (cf. Hch 5, 16; 16, 16-18; 19, 13-17).

Algunos autores sostienen una opinión semejante a la que propongo aquí, pero poniendo el acento en la función de los signos de mostrar la autenticidad del mensaje de los misioneros,⁵³ lo cual, a mi juicio, es parte de la verdad pero no se aplica directamente a los cinco signos. La única manera de unificar la función de los cinco signos es entenderlos como superación de obstáculos, que a veces tienen que ver con la incredulidad del auditorio o su necesidad de signos, pero otras veces se trata de cualquier obstáculo que pueda dificultar la acción evangelizadora, como la diversidad de lenguas o los peligros del camino.

Es indudable que esta marcha triunfante del Evangelio a través de la predicación de los discípulos tenía un modelo plástico, simbólico y representativo en las narraciones de los Hechos,⁵⁴ pero no era exclusiva de la época que se describe en Hechos.

La promesa de Mc 16, 14-18 no se reduce a una profecía “ex eventu”, como si ya hubiese tenido su único cumplimiento en la primera comunidad cristiana y hubiese caducado con ella. Sigue siendo una profecía

53. Cf. J. A. KELHAOFFER, *The authentication of missionaries and their message in the longer edition of Mark (Mark 16, 9-20)*, Chicago, 1999.

54. Solamente falta en Hechos –y en todo el Nuevo Testamento– el signo de beber veneno sin sufrir daño, que seguramente pertenecía a alguna tradición oral de la Diáspora y es mencionado por autores posteriores, como Papías: Cf. E. DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica* III, 39. También aparece en varios relatos de Teofilacto (cf. H. B. SWETW, *The Gospel according to St. Mark*, London, 1909³, 406) y en una leyenda narrada en el apócrifo “*Hechos de San Juan*” (cf. M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, 263) lo cual nos sitúa sin duda en el contexto histórico del siglo II. Podemos encontrar un paralelo en Lc 10, 17-19 en el siguiente sentido: allí no se menciona el veneno; sólo aparecen la expulsión de demonios y el tema de las serpientes; pero la conclusión “nada os podrá hacer daño” posiblemente incluya el tema del veneno, respondiendo a la tradición oral que mencionamos, y que podría identificarse –aunque no necesariamente– con la fuente “Q”. Para “Q” cf.: C. MARUCCI, “La fonte Q e il problema del Gesù storico”, en *Rivista Biblica* 3 (2001) 319-336; A. PIPER (ed) *The Gospel Behind the Gospels. Current Studies on Q*, Leiden – New York – Cologne, 1995; S. SCHULZ, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich, 1972, 465-468.

válida para los creyentes de todas las épocas, a quienes se invita a evangelizar con confianza, sabiendo que la fuerza del Evangelio no podrá ser detenida y que todos los obstáculos que se le presenten, de alguna manera, serán superados.

Que la promesa de los prodigios está estrechamente vinculada a la actividad evangelizadora difícilmente podría ponerse en duda si se tienen en cuenta dos detalles: que aparece después del envío de Jesús a anunciar la Buena Noticia (cf. Mc 16, 15), y que en el v. 20 se indica que “fueron a predicar por todas partes”, mientras el mismo Jesús “confirmaba su palabra con los milagros que la acompañaban”.

Este anuncio puede verse claramente cumplido en diversos momentos de la historia de la evangelización, particularmente en momentos “fundacionales”, como la evangelización en Asia. Pero advirtamos, por ejemplo, que en la admirable acción apostólica de San Francisco Javier no se destaca tanto tal o cual prodigio, sino la manera prodigiosa en sí misma como el Evangelio se abrió camino en un contexto hostil, allí donde efectivamente los límites de las lenguas y de los variados y abrumadores peligros externos no detuvieron el avance de la obra evangelizadora.

Aun dentro del período neotestamentario, y en un texto anterior a Mc 16, 9-20, encontramos la narración de San Pablo, que da testimonio de los obstáculos contrarios a la predicación del Evangelio que él debió y logró afrontar a lo largo de su ministerio apostólico: persecuciones, peligros de muerte, naufragios, peligros en ríos, en despoblados, en el mar, la prisión, etc. (cf. 2 Co 11, 23-33).

Por eso, destaco que no asumo aquí una interpretación que reduzca el alcance del texto identificando los prodigios que promete con las experiencias carismáticas de 1 Co 12-14. Si es cierto que esas experiencias pueden repetirse, su posibilidad ha de fundarse en 1 Cor, y quizás también en Heb 2, 3-4, donde los signos y prodigios que acompañan a la predicación aparecen ligados a los “dones del Espíritu Santo”. Pero no encontramos el mismo acento en Mc 16, 14-18, directamente referido a la misión evangelizadora; por lo tanto, no podemos pretender encontrar allí una intención directa de destacar la importancia de tales signos carismáticos en la vida de las comunidades cristianas.

Las “nuevas lenguas” de Mc 16, 17 no pueden reducirse a lo narrado en Hch 2, 6-11, entendiéndolo como algo que se consideraba parte del pasado, como sostiene Gnllka; pero es claro que tampoco se trata de la experiencia carismática íntima que describe Pablo en 1 Co 14. Las nuevas

lenguas están ligadas en Mc 16, 17 al envío de Jesús a anunciar el Evangelio a toda la creación (16, 15). Por lo tanto, están al servicio de ese anuncio universal, para el cual la diversidad de lenguas no será un obstáculo. Precisamente por eso, el texto dice “nuevas” lenguas. De esta manera, se está invitando a no reducir el anuncio de la Buena Noticia a un mundo pequeño y cerrado con la excusa de no poder comunicarse en otras lenguas no conocidas.⁵⁵

El mismo San Pablo relativiza la importancia de los signos carismáticos, no sólo cuando los orienta al amor (cf. 1 Co 13), sino también cuando recuerda que el signo más grande, más bello y más importante es que Jesús haya dado su vida por nosotros, es su amor que llegó hasta el fin: “Mientras los judíos buscan signos... nosotros predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles” (1 Co 1, 22-23). Esto significa que, aun después de la resurrección de Jesús, su vida clavada en la cruz sigue siendo el gran signo de su amor, el signo más precioso de nuestra fe. Por eso dejándome iluminar por esta perspectiva paulina, yo creo ante todo en alguien que “me amó y se entregó por mí” (Gál 2, 20).

5. Palabras de aliento

El texto de Mc 16, 17-18 pone un fuerte acento en los signos que manifestarán el avance triunfante del Evangelio, porque apunta también a resolver el estado de escéptico sopor y de desgana indiferente de los cristianos a los que se dirige. Esa dejadez ponía en riesgo la difusión del Evangelio por todo el mundo.

Cuando este texto fue redactado ya no se advertía el entusiasmo de los comienzos. Por lo tanto, era necesario provocar una identificación entre el creyente y el evangelizador: todo creyente debe ser necesariamente evangelizador. Si existe fe, debe haber al mismo tiempo un anuncio entusiasta del Evangelio.

Para destacar esta idea, el autor acude a la narración de las apariciones donde Jesús reprocha a los apóstoles no haber creído a los testigos que anunciaban la resurrección. Ese escepticismo es presentado sin vuel-

55. La misión universal aparece en Lc 24, 46-49 ligada al envío del Espíritu y a su auxilio, y en Mt 28, 16-20 está relacionada con la presencia constante de Jesús, como en Mc 16, 20.

tas como falta de fe: “no le creyeron” (16, 11); “tampoco les creyeron” (16, 13). Y Jesús les reprocha “su incredulidad y su obstinación” (16, 14). En continuidad, Jesús *envía* a los Apóstoles a anunciar la Buena Noticia a todas partes (16, 15); pero en realidad los enviados no son sólo los Apóstoles, sino “los que crean” (16, 17). A *todos* los creyentes se les prometen los signos (16, 17-18) con los cuales el mismo Señor resucitado acompañará y confirmará su predicación (16, 20).⁵⁶

Es sugestiva la acentuación que estructura el texto: “No le creyeron (v. 11) – tampoco les creyeron (v. 13) – incredulidad (v. 14) – el que crea (v. 16) – los que crean (v. 17)”. Los signos descritos en los vv. 17-18 son una manifestación que refuerza el *climax* alcanzado.

De esta manera, se invita al creyente actual a no admirarse de que los Apóstoles no creyeran en los anuncios de los testigos, sino a detenerse a considerar si la propia fe es auténtica: el signo de esa autenticidad será la entrega entusiasta y confiada al anuncio del Evangelio, sin dudar de la permanente asistencia del Señor, que se manifestará a través de signos variados. Si realmente Jesucristo ha resucitado y es siempre el mismo, con el mismo poder y la misma gloria, no podemos negar la posibilidad de que también hoy se manifieste algunas veces, en medio de la acción apostólica de los creyentes, con signos peculiares que reavivan nuestra confianza.

6. Exorcismos

No es el objetivo de este trabajo detenerme a desarrollar exhaustivamente la cuestión particularmente compleja de la expulsión de espíritus impuros. Sin embargo, no puedo pasarla por alto, puesto que es el primer signo mencionado en el texto que estamos analizando: “Arrojarán a los demonios en mi nombre” (Mc 16, 17).

El tema aparece en Mc 3, 14-15 en relación con el ministerio de los Doce. Allí se presenta una brevísima síntesis de la misión que Jesús confiere a los Apóstoles: *Jesús los envió a predicar, “con poder para expulsar a los demonios”*. Si toda la misión evangelizadora, además de la predica-

56. En Heb 2, 3-4 encontramos una idea semejante, donde aparece Dios mismo confirmando la predicación con signos y prodigios: “Esta salvación, anunciada en primer lugar por el Señor, nos fue luego confirmada por todos aquellos que la habían oído anunciar, mientras Dios añadía su testimonio con signos y prodigios, con toda clase de milagros y con los dones del Espíritu Santo, distribuidos según su voluntad”.

ción, se resume en la expulsión de demonios, es evidente que la expresión “demonios” tiene aquí un sentido muy amplio: simboliza en general los males que perturban la vida de la gente. En definitiva, se quiere significar que Jesús no envió a sus Apóstoles sólo a instruir a la gente con una enseñanza, sino también a hacer el bien, a liberar a la gente de sus males más profundos.

Aunque no sea lo único que hay que decir, asumo la opinión ya generalizada de que la expresión “demonios”, en plural, es el único modo que tenían en aquella época de identificar y explicar fenómenos psicósomáticos que la ciencia no explicaba ni curaba, incluyendo epilepsias, manifestaciones histéricas, etc. Hoy, si bien estas patologías no siempre pueden ser curadas, por la complejidad de las causas que puedan provocarlas, ordinariamente tienen una explicación científica, o se puede suponer razonablemente que la tendrán. Por lo tanto, a estos “exorcismos” hay que situarlos dentro del contexto de las curaciones en general, si bien no pueden identificarse sin más con los demás relatos de curaciones.

Al relacionarlos con una causa demoníaca, los Evangelios nos hablan de la acción benéfica que Dios puede realizar sobre el ser humano entero, en todas sus dimensiones: no sólo las más superficiales o manifiestas, sino también las más profundas y misteriosas.

Estas expulsiones abundan en el Evangelio de Marcos, y de hecho el primer prodigio de Jesús que relata este Evangelio es la expulsión de un demonio (cf. Mc 1, 23-28). Pero también Mateo y Lucas se hacen eco de leyendas inverosímiles, si bien las utilizan con la legítima finalidad de invitar a la vigilancia (cf. Mt 12, 43-45; Lc 11, 24-26).

Ello está en consonancia con el ambiente de aquella época,⁵⁷ porque “el judaísmo tardío, sobre todo en el terreno influido por la literatura apocalíptica, ha tendido más bien a multiplicar los demonios y otros espíritus maléficos, lo mismo que multiplicaba las mediaciones angélicas entre Dios y los hombres”.⁵⁸ Esto tiene su origen en el postexilio, que, para no atribuir a Dios la presencia del mal en el mundo, lo atribuía a demonios, figuras procedentes de otras culturas que los judíos entendieron como seres inferiores al único Dios y subordinado a Él.⁵⁹ Las enferme-

dades que se atribuían a la acción de estos seres sólo podían ser curadas con la expulsión de esos “demonios”. Si la convicción de fe que motivaba a los judíos a asumir la creencia en estos seres era que Dios no podía ser el origen del mal, esa convicción de fe es la que debe ser sostenida, y no la elaboración cultural que ayudaba a sostenerla en aquel contexto. Los relatos de expulsión de demonios ayudaban a confirmar que lo que Dios podía causar era el bien, no el mal.

Sin embargo, analizando el sentido de las narraciones de expulsión de demonios en el contexto de los Evangelios, no puede atribuirse a esta actividad un lugar preponderante que lleve a identificar a Jesús ante todo como un exorcista.⁶⁰ T. H. Twelftree ha exagerado en este sentido, aplicando indebidamente a Jesús el uso de ritos judíos que se remontaban a Salomón, como los que describe Flavio Josefo:

“Dios lo capacitó (a Salomón) para aprender el arte de expulsar a los demonios, ciencia útil y curativa de los hombres. Compuso encantamientos para aliviar las enfermedades y dejó una manera de usar los exorcismos mediante los cuales se alejan los demonios para que no vuelvan jamás. Este método curativo se sigue usando mucho entre nosotros hasta el día de hoy; he visto a un hombre de mi propia patria, llamado Eleazar, librando endemoniados en presencia de Vespasiano, sus hijos y sus capitanes y toda la multitud de sus soldados. La forma de curar era la siguiente: acercaba a las fosas nasales del endemoniado un anillo que tenía en el sello una raíz de una de las clases mencionadas por Salomón, lo hacía aspirar y le sacaba el demonio por la nariz. El hombre caía inmediatamente al suelo y él adjuraba al demonio a que no volviera nunca más, siempre mencionando a Salomón y recitando el encantamiento que había compuesto. Cuando Eleazar quería convencer y demostrar a los espectadores que poseía ese poder, ponía a cierta distancia una copa llena de agua o una palangana y ordenaba al demonio, cuando salía del interior del hombre, que la derramara, haciendo saber de este modo al público que había abandonado al hombre. Hecho esto quedaban claramente expresadas las habilidades y la sabiduría de Salomón”.⁶¹

Aunque rechacemos esta identificación indebida, es indudable la existencia de expulsiones de demonios entre las actuaciones de Jesús, más allá de la explicación que se les quiera dar. Sin duda, Jesús era famoso por esta actividad (cf. Mc 3, 22-27; Mt 9, 32-34; 12, 22-29; Lc 11, 14-20). Pero el hecho de que en la época de Jesús se atribuyeran exorcismos no sólo a Salomón, sino también a David, a Abraham y a los grandes profetas,

57. Cf. F. JOSEFO, *Ant.* VIII, 2, 5.

58. P. GRELOT, “Los milagros de Jesús en la demonología judía”, en X. LEÓN - DUFOUR (ed.) *Los milagros de Jesús* (cit.) 64.

59. En el relato de Mc 3, 20-27, mientras los parientes de Jesús decían que estaba loco (3, 20-21), los escribas decían que estaba poseído por Belzebul (3, 22).

60. Como lo hace G. H. TWELFTREE, *Jesus the Exorcist*, Tübingen, 1993.

61. F. JOSEFO, *Ant.*, VIII, 2, 5.

aun cuando este hecho no apareciera en las narraciones antiguas, muestra que era necesario que cualquiera que pretendiera ser un gran profeta o un mesías, realizara exorcismos.⁶²

Para comprender el sentido profundo que la fe reconoce en estos relatos sobre Jesús, veamos un texto particularmente llamativo y espectacular como el de Mc 5, 1-20, cargado con los prejuicios culturales de su época.

Un adecuado proceso interpretativo ha de llevarnos a la conclusión del texto, donde se juega la intención fundamental del relato: Más allá de la multitud de demonios y de los cerdos precipitados al mar, lo que Jesús le pide al hombre liberado es: “Vete a tu casa con tu familia, y anúnciales todo lo que *el Señor* ha hecho contigo al *compadecerse de ti*” (5, 19). Este es el núcleo de sentido que subyace en toda la narración: la acción benéfica que la misericordia de Dios puede realizar en un ser humano degradado y herido.

La descripción del estado del hombre al comienzo del relato ofrece todo un simbolismo de lo que es un ser humano profundamente dañado en su dignidad: habitando entre sepulcros, atado con cadenas, dando alaridos e hiriéndose con piedras (5, 3-5). Ese mismo hombre sentado sereno, vestido, y en su sano juicio (5, 15), muestra lo que Dios quiere para todo ser humano y cómo el amor de Dios puede manifestarse liberando integralmente a las personas.

No se puede ignorar, en este relato concreto, la descripción del mundo pagano que encontramos en Is 65, 1-7 (LXX). Allí se habla de los paganos en general como gente “que habitan en tumbas” y “que comen carne de cerdos” (65, 4). Es probable que este texto esté en la base del relato de Marcos, que de este modo presenta a Jesús como quien, con su palabra, libera al mundo pagano de sus impurezas y violencias.⁶³

Indudablemente, más allá del peso que ciertamente tenía todo lo demoníaco en la cultura de aquella época –y en los mismos evangelistas–, advirtamos que eso cuenta bastante poco en la configuración del sentido profundo del texto. Esta teología, y no la verosimilitud del relato, es lo que interesaba.

Refuerza esta conclusión considerar los detalles de este texto de Marcos, que tenían un fuerte contenido simbólico, lo cual hace pensar en

62. J. CHAPA, “Exorcistas y exorcismos en tiempos de Jesús”, en R. AGUIRRE (ed.) *Los milagros de Jesús* (cit.) 123-125.

63. El nombre “Legión”, que Marcos coloca a propósito en latín, hace referencia a la violencia detestable del mundo pagano.

un relato construido –y sobrecargado– para enriquecer su significación utilizando figuras propias de la cultura popular:

Los sepulcros, por ejemplo, eran símbolos de impureza; estar en contacto con los muertos inhabilitaba para participar del culto y por lo tanto separaba de Dios. Los cerdos eran símbolos de la impureza pagana. El mar, donde se arrojan los cerdos, era símbolo de las fuerzas del mal. Por otra parte, la multitud de cerdos simbolizaba también la riqueza de los paganos, que colocaban los bienes por encima de cualquier otro valor: Por eso, la pérdida de esa multitud de cerdos era más importante para ellos que la liberación de un ser humano atormentado, y como consecuencia de dicha escala de valores le piden a Jesús que se vaya de la región.

Es evidente que esta riqueza de simbolismos no se ordena a centrar nuestra atención en la legión de demonios; más bien tiende a concentrarnos en una imagen de Jesús y de su relación con el ser humano que se quiere poner fuertemente de relieve: Jesús no solamente enseñaba, sino que promovía a las personas, las liberaba, las integraba a la sociedad, les ayudaba a vivir mejor. La misión evangelizadora de sus discípulos, por tanto, no se reduce a un anuncio verbal, sino que implica una actividad que tiende a llevar a las personas a una vida más digna y plena. Con esto se relaciona, en su más hondo sentido simbólico, la función de expulsar demonios que se confiere a los Apóstoles y la promesa de expulsar demonios que aparece en Mc 16, 17.

Finalmente, advirtamos que las manifestaciones corpóreas propias de las posesiones pueden ser “el modo en el que los no integrados en la sociedad expresan su marginación”,⁶⁴ o un mecanismo inconsciente para hacer frente a los problemas que “se da en personas subordinadas que no tienen otra forma de responder a situaciones de opresión, a agresiones y abusos, o a unas relaciones insatisfactorias”.⁶⁵ Al mismo tiempo, les permite reclamar lo que necesitan sin ser sancionados, porque “se entiende que la persona poseída no es responsable de lo que dice o hace ya que son los espíritus o demonios quienes se apropian de su persona”.⁶⁶ En este sentido, cuando Jesús aparece liberando a un poseído, se está presentando como quien concentra en sí una cercanía amorosa que promueve a los excluidos, oponiéndose eficazmente a la estructura social que los oprime.

64. M. DOUGLAS, *Símbolos naturales*, Madrid, 1988, 109.

65. C. BERNABÉ UBIETA, *La curación del endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural*, en R. AGUIRRE (ed.) *Los milagros de Jesús* (cit.) 105.

66. *Ibidem*, 104.

7. ¿Un mundo nuevo?

El poder de Jesús sobre las fuerzas del mal indica que es posible el surgimiento de un mundo nuevo, que ya están sentadas sus bases y que el Reino de Dios ya ha comenzado a manifestarse.

En Mc 16, 14-18 el anuncio de la Buena Noticia va dirigido a toda la creación, porque la presencia de Jesús resucitado tiene dimensiones cósmicas. Todo el universo goza de su presencia luminosa. De hecho, el texto quiere mostrar que la resurrección de Jesús debe transfigurar todo lo creado, pero sobre todo debe llevarnos a nosotros a un nuevo modo de relacionarnos con la creación. En este sentido, la misión dirigida a toda la creación está en sintonía con los signos mencionados, que hablan de una relación armoniosa con las realidades del mundo material:

“Jesús anunció otros franqueamientos de límites (además de los que practicó él mismo): andar sobre escorpiones, beber un veneno sin que se siga la muerte, hablar lenguas nuevas, etc. Y es que el amor sobreabundante de Dios puede extenderse a toda la naturaleza física; dicho de otra manera, según los relatos, el determinismo queda vencido de por sí. El universo sensible (del cual el cuerpo humano es una condensación previsual sostenida por el yo) puede ser afectado por el poder del hombre que deja pasar el poder divino. Nada está totalmente separado de él, nada le es extraño en este mundo”.⁶⁷

Prefiero esta interpretación a la que identifica sin más “creación” con “humanidad” –lo cual quitaría al texto su valiosa originalidad– si bien esa opción tendría algún fundamento en el uso de “*ktisis*” en otros textos, como Col 1, 23: “predicada a todas las criaturas que están bajo el cielo”. Pero, si bien nos parecería impensable que la predicación estuviera dirigida a las criaturas irracionales, lo cierto es que Colosenses, al igual que Mc 16, 14-18, invita a situar al ser humano en un contexto más amplio, en una armonía con todo lo creado que es fruto del poder del glorioso Señor resucitado.

Los ejemplos a los que acude Mc 16, 14-18 son detalles que parecen demasiado maravillosos al lado de la cruda realidad que vivimos, pero están ligados a profecías antiguas que anunciaban la llegada del tiempo mesiánico como una época maravillosa de armonía y de paz universal. No se intentaba poner el acento en esos detalles, sino indicar la llegada de ese nuevo tiempo.

67. X. LEÓN - DUFOUR, “Conclusión”, en X. LEÓN - DUFOUR (ed.) *Los milagros de Jesús* (cit.) 343.

Nosotros creemos que verdaderamente estamos en esa época maravillosa aunque todavía la humanidad y su relación con el mundo no hayan llegado a tal armonía. Porque Jesús resucitado no se ha ido, no subió al cielo para desaparecer, sino para hacerse presente en lo más íntimo de la realidad y para darnos la posibilidad de lograr un mundo nuevo con su poder de Resucitado.

A medida que la predicación del Evangelio pueda desterrar el pecado de la humanidad, y los seres humanos demos más espacio a la acción del Señor, con fidelidad creativa, el mundo irá alcanzando una mayor armonía, y entonces sí se crearán las condiciones para que podamos tomar serpientes en nuestras manos, beber veneno sin dañarnos y liberarnos de la enfermedad o de todo dolor innecesario.

Pero como el rechazo del hombre limita la acción de Dios, el poder de Jesucristo resucitado presente en el mundo no puede desplegarse plenamente, y sufrimos en medio de la desarmonía y las angustias. Por eso podemos entender la pregunta que hacen muchos judíos: “Si el Mesías ya llegó ¿en qué se nota?, ¿qué ha cambiado en el mundo?”.

Nosotros podemos responder que, según nuestra fe, Jesús está; está ofreciéndonos su amistad, su fuerza, su luz, para que podamos mejorar este mundo. Pero la renovación total de lo creado sólo se realizará cuando él vuelva en gloria a transfigurar todo para siempre. Por eso podemos decir que nosotros también estamos esperando al Mesías, y que mientras él no vuelva este mundo seguirá gimiendo (cf. Rm 8, 22-24).

Más que predecir un futuro, Mc 16, 14-18 se ordena a otorgar firme confianza y a infundir un fervoroso entusiasmo a los creyentes, estimulándolos a entregarse a la misión de anunciar el Evangelio sin detenerse por temor a los obstáculos, de manera que el poder del Resucitado presente en el mundo pueda transformarlo cada vez más. Este objetivo del texto cumple adecuadamente las funciones más propias de todo auténtico carisma profético, que son “exhortar, animar y consolar” (1 Co 14, 3).

VÍCTOR M. FERNÁNDEZ

15/08/04

LA FE QUE DIALOGA CON LA LITERATURA¹

RESUMEN

La A. plantea una respuesta para dos interrogantes que puede suscitar la experiencia del diálogo entre literatura y teología, a saber: ¿Qué novedad representa para la fe hecha discurso teológico el diálogo con la literatura? ¿Qué novedad se desvela en la literatura cuando entra en diálogo con la teología?

Mientras la literatura es expresión humana que busca traducir en una forma la experiencia estética realizada en contacto con la fuente originante de la palabra, la teología, por su parte, busca traducir en una forma la experiencia de pensar el misterio del Dios revelado en la historia

Palabras clave: Diálogo, Teología, novedad, misterio

ABSTRACT

The A. searches for an answer for two questions arising from dialog between literature and theology: a) what novelty does literature mean for faith, understood as theological discourse? b) what novelty is unveiled in literature by means of dialog with theology?

While literature is a human expression, which intends to translate into a form the aesthetic experience flowing from the original source of words, theology intends to translate into a form the experience of thinking God's mystery as revealed in history.

Key words: Dialog, theology, novelty, mystery

1. Este texto fue leído por la autora en la Feria del Libro (Buenos Aires, 29 de abril de 2004) en el marco del Panel sobre el tema "La fe que dialoga", organizado por la Facultad de Teología.

1. Supuestos dialógicos y planteo

Todo diálogo sincero supone la acción de dos sujetos que, reconociendo el límite de su perspectiva individual, confían en que puede haber al menos algo de verdad en el punto de vista del otro. Sin embargo, este *primer movimiento negativo de renuncia y salida de sí hacia el otro* no resulta suficiente para que se produzca el fenómeno dialógico, sino que es necesario que se dé un *segundo movimiento positivo* que consiste en que ambos sujetos coincidan en *orientar la mirada hacia el encuentro con la verdad*.

Este *segundo movimiento de apertura conjunta hacia un tercer polo* es el que realmente permite el corrimiento de los velos de la verdad. Esto supone por parte de los sujetos: *confianza* en la existencia objetiva de una verdad que los engloba y supera y *libertad* en la decisión de recibir esta verdad, comprenderla y darle forma en la interioridad del nuevo espacio que se ha generado: el *encuentro* en sí mismo.

Con el encuentro llegamos al *tercer movimiento* que consiste en *emergencia de lo nuevo*. Esto sucede cuando el diálogo se convierte para ambos sujetos en una experiencia existencial en la que acontece el pensar. Esta novedad consiste en la aparición de un desbordamiento de sentido que los sujetos traducirán en una *palabra significativa*. Se alcanza entonces la fase final del fenómeno dialógico: el *nombrar* que es fruto de la percepción, comprensión e interpretación de una verdad operante y transformadora.

Supuestos los tres momentos descriptos –reconocimiento de los límites recíprocos y consiguiente salida de sí hacia el otro, apertura hacia la verdad y nombramiento de lo nuevo–, plantearé e intentaré esbozar una respuesta para dos interrogantes que puede suscitar la lectura de la experiencia del diálogo entre literatura y teología que ha sido recogida en el libro *Letra y Espíritu* que estamos presentando, a saber: ¿Qué novedad representa para la fe hecha discurso teológico el diálogo con la literatura? ¿Qué novedad se desvela en la literatura cuando entra en diálogo con la teología?

2. La emergencia de una forma nueva

Si el punto de llegada del proceso dialógico es la configuración de un lenguaje que exprese la verdad lógica y existencial vislumbrada en el encuentro, el centro de la respuesta girará en torno a los perfiles de esta palabra nueva que el diálogo entre literatura y teología aquí realizado ha hecho emerger. Y digo “ha hecho” porque no debemos perder de vista el carácter testimonial del contenido del libro al que nos estamos refiriendo.

El camino recorrido y hecho palabra en estas páginas demuestra que literatura y teología representan dos modos de decir lo originario en una forma: mientras la literatura es expresión humana que busca traducir en una forma la experiencia estética realizada en contacto con la fuente originante de la palabra, la teología, por su parte, busca traducir en una forma la experiencia de pensar el misterio del Dios revelado en la historia. De esto se sigue que literatura y teología comparten el estar atravesadas en su génesis por la misma paradoja: decir lo absoluto e incommensurable en una forma concreta y perecedera: *la palabra humana*. De este encuentro entre literatura y teología en la *forma-palabra* se deriva el perfil del proceso dialógico llevado a cabo en este libro, cuyo trazado es ciertamente deudor del pensamiento de Hans Urs von Balthasar.

La primera novedad fue el descubrimiento de la presencia de la *dimensión estética* como constitutiva de la palabra teológica y literaria. Así pues, el primero de los frutos del diálogo realizado fue la constatación de que ambos lenguajes son el resultado de un proceso paralelo de traducción de lo infinito e inaprehensible en una forma finita en la que el modo de decir y lo que se dice están inseparablemente unidos. Ambos discursos están llamados a expresar en una forma histórica delimitada la experiencia de la percepción de la inagotabilidad insondable de lo dado gratuitamente. Proceso estético, decimos, porque parte del asombro y el éxtasis ante lo desmesurado e inabarcable, pero sobre todo porque el desafío de ambos lenguajes consiste en el hecho de que dicha experiencia debe concretarse en una forma que irradie y presentifique el misterio de lo perdurable en un instante histórico y singular. Esta génesis de la palabra literaria y teológica condiciona a su vez la recepción del lector, el cual deberá poseer una sensibilidad estética que sintonice con el objeto sea éste literario o teológico. A una primera mirada resulta evidente que en esta primera novedad el aporte es de la literatura para con la teología. Sin embargo, la experiencia aquí testimoniada muestra que la luz arrojada desde la

literatura hacia la teología es refractada por ésta hacia aquélla en un movimiento de retorno en el que, al descubrir su constitutiva forma estética, la forma de la revelación le devuelve a la literatura la novedad de que el fundamento último de su forma es la forma de la persona de Jesucristo, palabra primera y fuente de toda forma, con lo cual la forma literaria encuentra en la forma teológica la posibilidad de abrirse a la profundidad dinámica de su origen trinitario que no es otro sino el amor revelado en el drama pascual. En este punto la forma literaria reasume de modo renovado la deformidad, la fealdad, el dolor y la muerte como escenificaciones del drama humano. En la muerte del Hijo de Dios todas nuestras muertes han sido asumidas. En la deformidad de su rostro, todas nuestras deformidades han sido cargadas y transfiguradas. De modo que todo el dolor y el gozo expresados en la forma literaria encuentran su sentido último en la forma del drama divino de la que trata la teología.

De la estética pasamos así al segundo estadio de esta forma-palabra: la *dimensión dramática*. Dado que ambos lenguajes –el literario y el teológico– surgen en el cruce de las coordenadas tiempo y eternidad, fragmento y totalidad, finito e infinito, ambos se encuentran signados por una lucha dramática que consiste en una opción por la aceptación o el rechazo de lo dado. En este drama, que atañe tanto a la gestación de la palabra teológica y a la literaria como a la percepción y posterior interpretación que el lector-receptor realiza de la misma, juega un papel preponderante la *libertad* y la consecuente *decisión de dejarse afectar por la forma*, lo cual opera una metamorfosis de la existencia. Los contenidos implicados en esta transformación variarán de acuerdo con la índole de la palabra recibida. La forma literaria nos sumerge en el conocimiento de las profundidades de lo humano poniendo al descubierto su necesidad de salvación y redención, la cual se manifiesta como un anhelo que no puede encontrar un cumplimiento acabado desde la mera perspectiva humana. Este anhelo de redención halla su consumación en la forma teológica cuando ésta es recibida como algo dado libre y gratuitamente por Dios. Sin embargo, la percepción y recepción de la misma requiere un vaciamiento y disposición del sujeto para dejarse transformar evitando de este modo su reducción a una forma vacía de vida y de sentido existencial. La experiencia literaria, cuando es vivida en la coordenada dramática, contribuye a gestar esta disposición.

Desde el centro de este drama es pronunciada finalmente una *palabra significativa* para la historia del hombre y del mundo. Llegamos así a

la *dimensión lógica*, es decir, al alumbramiento propiamente dicho de una palabra plena de sentido y existencia en la que “letra y espíritu” se funden en una unidad que adquiere poder de acción efectiva y real. Entonces, la palabra teológica queda enriquecida por el drama como anhelo y búsqueda de sentido y verdad que la literatura le ha hecho presente, y la palabra literaria descubre que la fuente de su poder no radica en sí misma sino en la profundidad del misterio teológico que es el fundamento último de su decir. Ambas palabras se reconocen entonces como palabras creadoras y por tanto forjadoras de nuevos lenguajes, que promueven el crecimiento de hombres creativos que receptan, comprenden y transfiguran con su *decir dialógico* el curso de la historia del mundo.

De este modo, el *diálogo* entre literatura y teología aquí realizado abre el horizonte hacia una *forma de pensar*, en el que la *letra* de la *forma finita* y el *espíritu* de la *forma infinita* se entrecruzan dinámicamente, dando lugar a la posibilidad de extender la aplicación de sus resultados a otros encuentros interdisciplinarios en los que el decir humano sea considerado como fruto de la acción de una forma dramática.

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO

29/04/04

LA DINÁMICA SIMBÓLICA EN LA TEOLOGÍA DE LAS IMÁGENES DE SAN JUAN DAMASCENO

RESUMEN

El presente trabajo propone una lectura transversal de las tres *Orationes pro Sacris Imaginibus* de San Juan Damasceno, con el fin de destacar la dinámica simbólica que se explicita a partir de la polémica iconoclasta del siglo octavo. El contexto emergente complejo de la polémica y las coordenadas que rodean al segundo Concilio de Nicea, hacen de la propuesta teológica de Juan una respuesta de encrucijada. Ante una visión puramente didáctica y exterior de la imagen religiosa el Damasceno propone una visión mistagógica cultural a partir del misterio del amor de Dios que se dona en la visibilidad del Señor entregado en la carne.

Palabras clave: imagen, icono, símbolo, encarnación.

ABSTRACT

This present work proposes a transverse comparative reading of the three "*Orationes pro sacris imaginibus*" by Saint John Damascene in order to emphasize the symbolic dynamics which is fully developed since the iconoclastic dispute during the VIII century. The complex interrelating conditions that came out after the dispute and the background involving the Second Nicene Council, changed John's theological proposal into a troublesome crossroad. Before a mere didactic and exterior view of the religious images, the Damascene sets forth a cultic mystagogic survey to be consider, starting at the mystery of God's love Who devotes Himself through the Incarnation of Jesus becoming visible by the flesh.

Key words: image, icon, symbol, incarnation.

1. Juan Damasceno en el umbral de Nicea II

1.1. Las encrucijadas

En tiempos de encrucijadas, las respuestas unidireccionales aportan sólo una dimensión más de confusión a la ya variada multiplicidad de ofertas. Por eso la síntesis de caminos recorridos con la posibilidad de ser no sólo una propuesta al recuerdo sino una senda abierta desde la memoria parece ser una tarea ineludible de la teología. Propondré en este artículo un modelo de encrucijada de la Iglesia antigua: la crisis iconoclasta y particularmente un modelo de teólogo en la encrucijada que será Juan Damasceno.

Hablar del iconoclasmo y de la polémica de las imágenes, nos pone ineludiblemente ante una propuesta magisterial del siglo octavo, en el año 787, que es el Concilio Segundo de Nicea y su respuesta a la cuestión. Puede parecer una simple muestra de erudición acceder a un autor que ilumina de modo particular un encuentro de la Iglesia en la antigüedad; sin embargo, la cuestión abordada reviste notable actualidad.

En el centro de la crisis iconoclasta y las comprensiones cristológicas y trinitarias que entraña, se ponen en juego dos modelos de percepción de lo simbólico. En primer lugar una modalidad de comprensión de lo simbólico como algo puramente exterior, referencial, y evocador –que reaparecerá más tarde en occidente en los libros carolingios–. En segundo lugar, lo simbólico con un carácter hierofánico, revelador y establecedor de una presencia que vincula y despierta a la decisión, y por tanto espacio *en el cual* –y no sólo a través del cual– la fe da el salto trascendental al encuentro con Dios. En esta cuestión simbólica propuesta es donde el texto niceno revela para hoy su vigencia y cercanía. El Segundo Concilio de Nicea posee además un valor particular: es una auténtica síntesis de la tradición teológica anterior, integrando diversidades en una armonía austera pero significativamente profunda. Pero, a su vez, integra expectativas teológicas de lo que podríamos llamar particularidades de la mirada oriental y occidental del cristianismo. Por otro lado, la recepción del texto de Nicea ofrece un camino de dificultades, aciertos y olvidos, ya que a partir de su definición surge una recompreensión del concilio desde la mirada griega provocadora de una altísima conciencia de lo simbólico, y por otro lado una dificultosa percepción desde el marco cultural emergente

en la Europa occidental, en el mundo franco germánico, que va adquiriendo complexión en el proceso rico y complejo denominado “renacimiento carolingio”. Esto hace que el texto de Nicea II abra un camino que coincida con el inicio de las grandes preguntas medievales, y que finalmente encuentre su lugar de recepción, aunque sin ser nombrado, en la alta escolástica de Santo Tomás y San Buenaventura.

Triple es la motivación de la propuesta: por un lado, el valor de acercarnos a un autor fundamental para comprender la elaboración de la confesión de Nicea II, texto sintético de la teología de las imágenes en el que eclosiona el desarrollo dogmático cristológico trinitario de los primeros siglos del cristianismo. Por otro lado, el retorno de la cuestión simbólica a la teología hace poner la mirada en este texto con renovado interés ya que en la definición del niceno segundo los códigos simbólicos de manifestación de la revelación aparecen en el centro de la escena. Finalmente, la cuestión vale como una propuesta simbólica de una intensa vigencia ante la religiosidad más sencilla y profunda en la vida de la fe del pueblo latinoamericano, que “lee” en la imagen aquello que los colores y las formas manifiestan de lo dicho por las palabras en la Sagrada Escritura.

Pero debemos percibir, retomando lo afirmado inicialmente, un elemento significativo. Nicea II se encuentra en la particular encrucijada de establecer una síntesis teológica que afecta a una cuestión de carácter teológico pastoral muy concreta: las imágenes religiosas, su uso, su entidad, su validez. Además de las dificultades “ad intra” de la Iglesia, determinadas por la emergencia de las posiciones monofisitas amparadas en el uso de premisas calcedonianas en Constantino V, debemos percibir el doble impacto que el cristianismo está viviendo. En oriente, la expansión del Islam y su influencia que pone ante el desafío de establecer una síntesis que custodie ya no sólo las fronteras sino las tradiciones más antiguas, a la vez que responder a los legítimos interrogantes que despierta. En occidente, también con fronteras y tradiciones en crisis, la tensión ofrecida desde la particular coyuntura de búsqueda de reconstitución de la figura del imperio, replanteo centralizador no ya desde la cuenca mediterránea sino desde la nueva configuración nor-europea establecida por el mundo franco-germánico, que reclama para sí una nueva posición y autoridad. Época de fronteras movibles, de inestabilidades que impactan desde sus coordenadas culturales al pensamiento y la autocompreensión de la Iglesia.

Las coordenadas son entonces complejas, y en el encuentro de sus trazas se ofrece un lugar de interpretación que demanda una mirada

aguda y sintética; por eso es un cruce de caminos en forma de encrucijada. Diversas vertientes confluyen constituyendo el contenido polémico de esta encrucijada que se llamó “iconoclasmo”, que exigió resignificación de lenguajes y auténtica exigencia de síntesis.

Propongo en este artículo al autor que ofreció la primera síntesis teológica de la cuestión. Efectivamente, si Germán de Constantinopla fue la primera reacción escrita al iconoclasmo, Juan Damasceno fue su primer abordaje sintético, lo que lo ubica en la difícil traza de aquellos que intentan responder al desafío de la hora. Propondré una relectura de los temas centrales de las tres *Orationes pro Sacris Imaginibus*.

1.2. Reconversión simbólica

Como anteriormente señalé, Juan Damasceno ofrece la primera síntesis de la teología del icono. En esto reside para un ramillete de autores su más significativo aporte. Pero, aunque se sostenga con cierta superficialidad que su reflexión carece de novedad especulativa, insistiré sobre algunos puntos y resaltaré un aspecto de particular interés: la síntesis que él ofrece da una visión de totalidad dentro de un marco de relaciones jerarquizadas, y provoca que se manifiesten elementos de interés nuevos. Hay uno de significativa importancia y es lo que llamaré “criterio de gradualidad simbólica”. Efectivamente, Juan Damasceno recoge y desarrolla un aspecto que ha sido central en la elaboración de la doctrina eucarística de los primeros siglos en los padres griegos y es la corrección del modelo platónico *original-copia* referido al signo y su arquetipo eidético por un modelo simbólico con referencias históricas. Sin desechar las posibilidades simbólicas establecidas por la tensión ofrecida, en ese modelo se provoca un correctivo de la visión degradada del signo como copia imperfecta del original. Por tanto

“el pensamiento en imágenes de los padres griegos (...) a pesar de la aplicación de las ideas platónicas está marcado por un dinamismo histórico que tiene sus raíces en el Antiguo y Nuevo Testamento, en la fe en Dios que hace eficaz su palabra creadora en la historia y a través de la historia, que cambia el cosmos mediante la historia...”¹

Por tanto la influencia platónica es puesta en relación a una dinámica histórica que la transforma sustancialmente y permite una reflexión

1. A. GERKEN, *Teología de la Eucaristía*, Paulinas, 1991, 65.

simbólica en la línea histórico salvífica de la revelación. Entonces no ya el signo como expresión física y degradada del mundo ideal, sino una perspectiva simbólica en el contexto de la memoria salvífica que actualiza la acción de Dios en la historia.

Por otro lado debemos tener en cuenta que, con Juan, se inicia un grupo de autores que, frente a las tendencias monofisitas del iconoclasmo, fueron capaces de recuperar el sentido de la humanidad de Cristo sin olvidar la inspiración fundamental de la teología de Atanasio y de Cirilo de Alejandría fundada sobre la noción de deificación.²

Vamos a centrar nuestra mirada, según he señalado, en *Orationes pro Sacris Imaginibus*,³ una colección de tres libros redactada entre los años 726 y 730.⁴ Los tres discursos –en la forma en que han sido conservados– se presentan divididos, cada uno, en dos partes, una expositiva de principios teológicos y la otra destinada fundamentalmente a ofrecer fragmentos de textos de los Padres. Estos textos testimonian la amplia literatura ambigua y polémica que circulaba por aquel tiempo y que se ubicaba, muchas veces, en una posición de retractación de las imágenes. Entre estos textos de literatura polémica y libelística se destaca la posición de Epifanio de Salamina, autoridad sobre la que se apoyaban en gran medida los iconoclastas y, respecto a quien, quiero hacer una breve consideración justificada desde las referencias que hace Juan Damasceno por la importancia que tuvo en la argumentación antiicónica. Finalmente, el modelo simbólico que Epifanio posee ofrece un interesante contrapunto a ser destacado.

2. Epifanio de Salamina: la opacidad de la materia

En dos ocasiones Juan Damasceno busca dejar manifiesta la falsedad de la supuesta oposición de Epifanio a las imágenes. Independientemente

2. Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, 262.

3. PG 94.

4. En el año 1975 el “Byzantinischen Institut der Arbeit Scheyern”, en Baviera, publicó la traducción del padre benedictino Bonifacio Kotter. Ha sido editada como *Die Schriften des Johannes von Damaskos III, Contra Imaginum calumniatores orationes tres*. En *Patristische Texte und Studien*. Tomo 17. Berlin-New York: De Gruyter, 1975. Vittorio Fazzo ha realizado una traducción acertada en *Collana di Testi Patristici: Giovanni Damasceno, Difesa delle Immagini Sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniavano le sante immagini*, Roma, Città Nuova Editrice, (1983 1ª Ed. 1997 2ª Ed.). Citaré aquí según la fuente de Patrología Griega (PG).

te de lo forzado que pueda parecer el argumento del damasceno, viene aquí sin embargo a ilustrar otro modelo simbólico que surge de una visión excesivamente materializante.

En el primer y segundo *Discurso sobre las imágenes*, Juan Damasceno advierte que la oposición de Epifanio a las imágenes es aparente, y que en realidad los textos a los que se alude son interpolaciones que no corresponden al santo de Salamina. Haremos referencia a la primer cita que trae a colación la explicación que presenta el Damasceno de la posición de Epifanio.

En el primer *Discurso* leemos: “Si tú dices que el divino y admirable Epifanio prohibió en efecto claramente (las imágenes) el discurso es falso y ha estado fraudulentamente insertado, siendo obra de otro autor, como muchos suelen hacer...”.⁵

La fuerza de esta afirmación debe, sin embargo, ser matizada. La falsedad parece no referirse tanto al hecho material de alguna prohibición de Epifanio cuanto al sentido exacto de esa advertencia, que no incluiría una oposición a las imágenes en el sentido dado por los iconoclastas. En efecto, hace referencia a un acontecimiento que podría haber justificado la posición más bien recelosa de Epifanio. San Atanasio, en su *Vita Antonii*,⁶ narra algunas costumbres de los egipcios respecto del rito de sepultura de los difuntos, que en lugar de enterrarlos los acostaban sobre divanes, algo que aparentemente se seguía haciendo después con una especie de imagen del difunto. Esta costumbre habría resultado extremadamente extraña a Epifanio, por lo que el Damasceno concluye que “*prohibió cualquier cosa similar*”.⁷ Pero además, una prescripción tan particular como la de Epifanio no puede convertirse en ley general, ya que “*una golondrina no hace primavera, como dijo Gregorio el Teólogo*”.⁸

Pero hoy ¿poseemos algún texto que nos permita descubrir la posición de Epifanio?. El único texto que aprobaría la versión iconoclasta respecto de Epifanio es una carta del 394 dirigida al obispo Juan de Jerusalén y traducida por San Jerónimo⁹. En esta carta Epifanio narra haber entrado

a una Iglesia y encontrado una representación de Cristo y un santo no fácilmente identificables¹⁰ y de haberse opuesto a conservar esas imágenes. Sin embargo, ya en su tiempo la carta era considerada dudosa o al menos traducida de tal modo que falsearía el pensamiento de Epifanio. Debemos tener en cuenta, en primer lugar, que la crítica a la traducción de Jerónimo es realizada por Rufino, que posee con Jerónimo otras disputas, sumamente intensas, en torno a cuestiones de disciplina moral y eclesiástica.¹¹ En segundo lugar, que la relación entre Epifanio y Jerónimo era muy cercana y llamaría la atención al menos la permisividad de Epifanio ante esa actitud. En tercer lugar, que entre Rufino y el mismo Epifanio existieron algunos roces. En el centro de la cuestión estaría la fuerte posición de enfrentamiento de Epifanio con el origenismo de su tiempo, y en realidad quien tendría la tendencia a modificar textos sería el mismo Rufino, como queda demostrado en su traducción del *De Principiis* de Orígenes. En esta traducción corrige los aspectos de la doctrina origenista que considera no conformes con la fe y justificando su proceder desde el supuesto de que un hombre del talento de Orígenes no podía contradecirse como le parece ver en las doctrinas heterodoxas del *Peri archon*, que atribuye a herejes que habrían corrompido la obra original. Además, ya otros traductores de Orígenes habían hecho lo mismo según dice Rufino; no nombra a Jerónimo pero no se duda que se refiere a él.¹² Jerónimo responderá más tarde en su *Apología adversus libros Rufini*¹³ y hará una traducción literal del *Peri archon*, con la intención de poner en evidencia los errores de la obra de Orígenes. En el medio de esta situación se encuentra la famosa carta y la fuerte actitud antiorigenista de Epifanio.

En el año 1977 Murray¹⁴ sostuvo que el texto griego de la carta no implicaba una referencia necesaria a una imagen de Cristo y el escándalo podía deberse a que los habitantes del lugar habían puesto una imagen pagana y decían que era una imagen de Cristo.¹⁵ Por tanto la posición de

10. Ep. 51: CSEL 54, 395-412.

11. Cf. *Apol. contra Hieronymum*: CCL 20, 86-87.

12. Cf. *De adulteratione librorum Origenis*: CCL 20, 7-17 y *Praefationes in libros Origenis*: CCL 20, 245-247.

13. Cf. PL 23, 415-514.

14. CH. MURRAY, “Art and the Early Church”, en *JTS* 28 (1977) 337-342.

15. De hecho una estatua de Panéas se habría utilizado, según un testimonio de Eusebio de Cesarea en la *Historia Eclesiástica* 8, 182-4 para ser venerada como Cristo que curó a la hemorroísa. Cf. P. MARAVALL, “Épiphanie, «Docteur des Iconoclastes»”. En AAVV, *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, Du Cerf, 1987, 53.

5. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1257a.

6. PG 26, 969a.

7. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1257b.

8. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1257c.

9. Cf. A. QUACQUARELLI, “La parola e l'immagine nei discorsi di Giovanni Damasceno contro gli iconoclasti”, en *Vetera Christianorum* 12 (1988) 256.

Epifanio podría estar refiriéndose a este aspecto de la cuestión. Entonces la situación aludida se orientaría no a la oposición al culto de una imagen de Cristo cuanto al uso de una imagen pagana para la veneración.

Los otros escritos del autor de Salamina, que hablan de la cuestión de las imágenes, hace ya más de noventa años que se consideran apócrifos fundamentalmente por Ostrogorsky¹⁶ que los sitúa entre los textos redactados por los iconoclastas del siglo octavo para fundamentar con su autoridad la posición que sostenían. Pero son considerados auténticos particularmente por Holl¹⁷ cuyos argumentos son bastante respetados. Sin embargo, y sin extenderme en esto, queda reseñado por la historia posterior que la posición de Epifanio es dudosa, o al menos ambigua, y se comprende entonces la reacción del Damasceno que quiere al menos relativizar la argumentación de autoridad en el autor de Salamina desarrollada por los iconoclastas.

Pero lo que es bastante claro es el código simbólico con el que Epifanio se mueve frente a las posiciones alegoristas. Como reacción a las exageraciones del alegorismo origeniano Epifanio de Salamina adoptará una visión simbólica de tono restringido y restrictivo. Maraval, que quiere tener un tono conciliador, no duda sin embargo en observar que la posición de Epifanio tiende a mostrar de modo unidireccional las Sagradas Escrituras en un sentido literal exclusivamente y al tiempo opera una reducción de la imagen a su aspecto material. De tal modo que la crisis se juega en ambos momentos de la analogía. Por tanto *“la imagen no puede decir otra cosa que su materialidad, ni conducir a otra cosa, del mismo modo que la escritura no puede decir otra cosa que su sentido literal. Del mismo modo que llama embuste a la imagen denomina mentira al sentido alegórico”*.¹⁸ Ciertamente que es comprensible la reacción frente al exagerado alegorismo, sin embargo tenderá a una visión de la literalidad excesivamente superficial. La consecuencia de este modelo será que tanto la imagen como la escritura quedarán menoscabadas en su carácter de encuentro y manifestación para quedar reducidas a ser referencias y evocaciones.

Desde aquí entonces Maraval concluirá ciertamente que si bien Epifanio entiende la existencia de las imágenes dentro de una estructura de

tipo pedagógico, al reducir la materia a su mera expresión material e incapacitarla de referencialidad a un modelo no puede encuadrar el culto a las imágenes en otro nivel que no sea el de la idolatría.¹⁹

Creo, por un lado, que esta interpretación de Epifanio está revelando la relación que existe entre el estatuto icónico y la potencialidad espiritual de la materia. En realidad el problema de fondo que está presentando esta cuestión es el valor de la materia en la estructura de la Encarnación y por tanto la posibilidad de una referencialidad más allá de la materia misma. Se revela entonces, en esta mirada, una consideración limitada del dinamismo simbólico. Por otro lado, a la luz de lo visto se entiende la advertencia del Damasceno, ya que queda indicada al menos la ambigüedad de la utilización apodíctica de Epifanio como argumento de autoridad en uno u otro sentido. Entre un literalismo estático y un alegorismo exagerado –y por tanto entre una conversión mecánica entre imagen y realidad y la negación del simbolismo real– está la posibilidad de un objetivismo dinámico, que refiere a la historia de la salvación y que hace del sentido literal y de la imagen lugar de encuentro con la dispensación de la misericordia de Dios revelada y donada en el tiempo.

3. La luz en lo sensible

3.1. Juan Damasceno y la recepción de la teología capadocia

Juan Damasceno vuelve la mirada sobre un aspecto de la teología capadocia que permite comprender aspectos diversos y distintos en el hecho concreto de la persona. Es una perspectiva que ubica a la persona en su carácter dinámico y revelador. *ὑπόστασις* significará la autorevelación del sujeto en sus operaciones (*ἐνεργεῖς ἡμῶν*) y propiedades (*ιδιόματῶν*) en cuanto distinto de los otros seres de la misma naturaleza.²⁰ La expresión *ὑπόστασις* designa sin embargo la *“existencia por sí misma”*²¹ y *ἐνυπόστατον* una realidad que no existe por sí misma sino que aparece en la hipóstasis; así por ejemplo el aspecto, la figura, los rasgos, la expresión, las facciones, la misma naturaleza humana no poseen una hipós-

16. Cf. G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des Byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929, 61 ss. Y E. J. MARTIN, *History of the Iconoclastic Controversy*, London, 1930, 134 ss.

17. K. HOLL, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bildererehrung*, Berlin, 1916, 828-868.

18. MARAVAL, “Épiphanie, «Docteur des Iconoclastes»”, 61.

19. MARAVAL, “Épiphanie, «Docteur des Iconoclastes»”, 62.

20. JUAN DAMASCENO, *Dialogus*, PG 94, 613.

21. *Dialogus*: PG 94, 616b. Cf. *De fide orthodoxa*: PG 94, 997a.

tasis propia sino que existen en una hipóstasis, se dan en *tal o cual* persona. Por tanto cuando los *ἐνυπόστατα* de diferentes naturalezas se individualizan en una *ὑπόστασις* única, esta última llega a ser una *ὑπόστασις* compuesta (*σύνθετος*).²² La composición de la *ὑπόστασις* del Verbo Encarnado consiste justamente en las dos naturalezas que se unen en la Persona divina. Esa *ὑπόστασις* lleva en sí el misterio de la filiación que la hace distinta del Padre y del Espíritu²³ pero además “*las propiedades características y distintas de la carne según las cuales difiere de la madre y del resto de los hombres*”.²⁴ En este sentido, en la realidad de la persona, decriptibilidad e indescriptibilidad no se vuelven antagónicos sino realidades predicables de un mismo misterio. Y se retraduce la captación del concilio de Éfeso en donde se recuerda la predicación en la persona de los diversos *idiómaton* correspondientes a cada una de las naturalezas.

El binomio indescriptibilidad-descriptibilidad será fundamental para la argumentación en función de la veneración de los iconos: indescriptibilidad de la naturaleza divina y decriptibilidad de la naturaleza humana del Verbo, naturalezas *ἐνυπόστατα* que se dan en la persona del Verbo y allí encuentran el fundamento de su revelación y manifestación: rostro invisible intratrinitario, rostro visible e histórico que en el misterio de la persona existen en íntima reciprocidad, ni absorbidas según el modelo monofisita ni incomunicadas, según la tendencia del nestorianismo. La insistencia sobre este punto y la obtención de una respuesta equilibrada a partir de la cristología de los capadocios, parece confirmar, una vez más, el tipo de horizonte teológico que se ha desarrollado en torno al mundo iconoclasta: particularmente el monofisismo.²⁵ En medio de la imposibilidad de representación desde una posición monofisita, y la representación sin otra significación que la misma humanidad desde una posición nestoriana, la teología de los capadocios otorga a Juan Damasceno los elementos necesarios para postular una teología de la representación sensible que implique la noción fundamental de divinización, y por tanto ubicarse en una comprensión simbólica dinámica.

22. A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli, 1984, 230-235.

23. Adv. Jac.: PG 94, 1461b: “...todo es común para el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, salvo el modo de existir”.

24. De fide orthodoxa: PG 94, 1009ab.

25. Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, 235-263. La naturaleza misma del monofisismo torna irrepresentable la naturaleza humana, que se confunde con la divina.

Si pudiésemos hacerlo aquí, examinaríamos en textos de Basilio y Gregorio Niceno la sugerencia acerca de cómo el Verbo Encarnado está en el cuerpo y más allá del cuerpo mismo, lo que fundamenta su indescriptibilidad y su posibilidad de representación.²⁶ Se torna, por su carne, relativo a un espacio, a los colores y al tiempo, lo que lo vuelve descriptible.²⁷ Pero sigue siendo el Verbo. Tanto Gregorio de Nacianzo con su *Phoemata Theologica*²⁸ como Gregorio de Nisa, confluyen en la teología de la representación que encontramos en el Damasceno.²⁹ En el plano gnoseológico lo noético se vuelve representable en lo sensible. Esto significa que el plano del conocimiento sensible no sólo alude a referencias exteriores de la verdad sino que nos permite la comunión con la misma. Esta antropología unitaria le permite entonces establecer esa relación entre representabilidad e irrepresentabilidad en el plano teológico. Tensión constitutiva del dinamismo sacramental, que permite considerar a la imagen religiosa en una conexión lógica con todo el dinamismo simbólico de la revelación.

Pero el argumento, además de partir de una consideración antropológica que le permite establecer la analogía entre palabra e imagen, se apoya en la misma historia de la salvación, lo que le proporciona la posibilidad de mostrar que no hay contradicción entre la incorporeidad de Dios y la corporeidad de la encarnación, de tal modo que “*en los tiempos antiguos, Dios, incorpóreo (ἄσώματος) y sin forma (ἄσχημάτιστος), no podía ser representado (εἰκονίζετο) bajo ningún aspecto, pero ahora que Dios ha estado visto en la carne y ha vivido en comunión de vida (συνναστροφῆς) con los hombres, represento (εἰκονίζω) a esto que es Dios y ha sido visto*”.³⁰ Esto torna a la materia causa de nuestra felicidad por

26. Según leemos también en el texto de Gregorio de Nisa, *Antirheticus adversus Apollinarem*: PG 45, 1160a.

27. Cf. GREGORIO DE NISA, *Contra Apollinarium*: PG 37, 177bc.

28. PG 37, 406. Quacquarelli comenta que “*segundo Gregorio di Nazianzo, non riesce mai completamente ad estraniarsi dalle nozioni corporee, il Damasceno vede che nelle creature si hanno immagini che indicano le relazioni divine. La Trinità ad esempio è raffigurata dal sole, dalla sua luce e dal suo raggio; oppure da una fonte che zampilla, dall' acqua che scorre e dalla sua foce; oppure dalla mente, dalla parola e dallo spirito che è in noi; oppure dalla pianta della rosa, dal suo fiore e dal suo profumo. Sempre dal visibile si passa all' invisibile. Tale passaggio avviene mediante la parola e la memoria che sorge come un fantasma attraverso la sensazione, nel lobo anteriore del cervello. La nostra facoltà di ragionare non può elevarsi al sovrassensibile senza intermediari perché ha bisogno di guida*”. En “La parola e l' immagine”, 259-260. Es importante percibir la triología guía-pasaje-elevación que en el plano gnoseológico expresa la relación entre materia y divinización que en el plano teológico aparece en el trasfondo del iconismo damasceno.

29. De imaginibus oratio I: PG 94, 1242a. Cf. PG 94, 1288ab; PG 94, 1320-1321.

30. De imaginibus oratio I: PG 94, 1245a. Es significativo usar *εἰκονίζετο* (representado de modo parecido), ya que no se puede hacer algo semejante si no tenemos visión de lo represen-

lo cual “... no venero la materia sino que venero al creador de la materia que se ha vuelto materia a causa mía y en la materia ha aceptado habitar y a través de la materia ha realizado mi salvación (τὴν σωτηρίαν μου)”.³¹ Tal presencia del Verbo en la materia hace que ésta exista entonces llena del Espíritu Santo, lo que abre a una teología de la presencia y supera una calificación meramente didáctica de la imagen. Ya que “el cuerpo de Dios es Dios”³² por la unión hipostática³³

“...honro y venero también (...) la materia a través de la cual me ha sido dada la salvación, porque ella está llena de potencia (ἐνεργείας) y gracia (χάριτος) divina. O no es materia el leño de la cruz (...) no es materia la tinta y el santísimo libro del evangelio... y ante todo no es materia el cuerpo y la sangre del Señor?”.³⁴

Materia y divinización confluyen entonces en una teología de la presencia. La materia es transfigurada, ya que ha sido atravesada por la presencia de la divinidad en la estructura de la encarnación.

3.2. Analogía, gradualidad y estructura icónica

En la imagen, la idea de presencia –a la que he aludido– es establecida en una armonía de gradualidad; esto significa que hay una real manifestación en una real diversidad ontológica.³⁵ Por tanto la imagen no exigirá absoluta diversidad, tal el caso de Arrio y Eunomio, ni absoluta consustancialidad, tal el caso del concilio de Hiera que entonces sólo llamará imagen a la Eucaristía. La imagen puede ser comprendida en la tensión identidad-diversidad, y por tanto admite gradualidades en su comprensión. Esta dinámica quedará explicitada en su propuesta sobre la veneración del icono. El mismo uso de la expresión griega προσκυνᾶ (prosternación, veneración) es susceptible de diversos grados de aplicación en los que se van revelando medios y caminos para alcanzar a Dios.³⁶ Por eso, el Damasceno, más que diferenciar entre προσκύνησις y λατρεία,

tado. Hay un paralelismo indudable con los dos atributos anteriores ασώματος y ασjemátistos. La encarnación entonces fundamentará la representación.

31. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1245a.

32. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1245b.

33. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1245b.

34. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1245b.

35. Es fundamental esta apertura a una visión analógica y gradual teniendo en cuenta la visión unívoca de Constantino V y los horizontes de equivocidad ya señalados.

36. Veremos un equilibrio en este camino entre una perspectiva *ascensional* de corte dionisiano con la noción clásica de *divinización* de corte atanasiano.

según parece proponer Schönborn,³⁷ lo que intenta es mostrar los grados implicados en el concepto de προσκύνησις; uno de ellos, el más elevado, es la λατρεία.³⁸ En el Damasceno la λατρεία es una forma de προσκύνησις, y no simplemente la adoración que se opone a la simple veneración.³⁹ Los diversos grados de προσκύνησις se estructuran en dos grandes categorías. La primera se refiere a la προσκύνησις que se dirige a Dios, el único venerable por naturaleza, el movimiento que culmina en Dios, la λατρεία.⁴⁰ Por tanto, la λατρεία es la προσκύνησις en cuanto se dirige a Dios.

Pero también advierte el damasceno que veneramos a creaturas –la Virgen, los santos– no porque sean dioses por naturaleza sino por su proximidad o su referencia a Dios, el único venerable por naturaleza.⁴¹

Pero también veneramos cosas a través de las cuales Dios obró nuestra salvación.⁴² En este contexto de mediación se ubica la veneración a las imágenes, y “así veneramos el precioso signo (τύπον) de la cruz, la semejanza (ὁμοίωμα) de la forma (χαρακτη: ρος) corpórea de mi Dios y de aquella que lo ha generado según la carne y de sus servidores”.⁴³ Hay en este texto tres expresiones que hacen referencia a una forma participada de presencia en la imagen: τύπον,⁴⁴ χαρακτη: ρος y ὁμοίωμα, signo, carácter y semejanza. Una trilogía que constituye a las imágenes como expresión de una presencia que no se define por identidad de naturaleza. No hay una identidad sustancial con lo manifestado en la materia que se torna *icono*. Pero tampoco es simplemente una representación exterior. La analogía de la que nos hablará Juan, viene a señalar este estatuto de mediación simbólica diferenciado.

37. Cf. CH. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ, fondements théologiques*, Paris, 1986, 199.

38. La percepción de esta gradualidad es fundamental a la hora de entender la dificultad de los carolingios en interpretar el *adoratio*, latino, de modo *no gradual* con el que se traduce la προσκύνησις, *gradual* de Nicea II. Y sobre todo que en Nicea II, como señalaremos, la cuestión tiene cierta diversidad respecto del discurso de Juan Damasceno.

39. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1348d. Afirma aquí que muchas son las formas de προσκύνησις.

40. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1348d-1349a.

41. Observar la proximidad a la posición de Santo Tomás y su reflexión de la *religio*.

42. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1353.

43. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1355a. Aparece aquí la expresión *jaractéros*; aludida ya en el Concilio Trulano y en la reflexión de Germán de Constantinopla. Expresa la condición de representabilidad del Verbo Encarnado por su figura humana, por estar en la carne.

44. Τύπος no implica identidad con el arquetipo sino huella, señal, marca. De allí que la idea de prototipo implique la referencia primera, lo que explica la huella, la marca. Es algo que nos indica presencia. Pero tampoco diferencia de oposición, porque participa del principio. Estas nociones, que pue-

Por tanto entonces, la noción de *προσκυνω* indica también la referencia a una mediación, y esto significa a una presencia graduada⁴⁵. En consecuencia, “medio” no será separación sino un estilo de presencia verdadera, pero a la vez una posibilidad de ascenso a la verdadera y definitiva presencia.⁴⁶ Tensión de presencia y distancia que hace de la imagen lugar de la cercanía y el anhelo.

Esto nos debe abrir a otro interrogante: ¿en qué consiste la *presencia* de la imagen? Juan Damasceno afirma dos elementos. En primer lugar la referencia a la gracia contenida en la imagen. La sospecha que existe es que esta idea haga pensar que el icono participa de la gracia de unión que constituye la luz de la naturaleza humana en Cristo. Juan Damasceno da a esta presencia una intensidad particular. Sin embargo entiende la imagen en general como una noción analógica y el icono en particular como la más débil, la menos perfecta dentro de esa analogía. Dentro de una estructura ontológica, el icono posee debilidad en cuanto a su participación entitativa del ser del modelo. En cuanto al ser se distingue absolutamente del arquetipo.

Teológicamente el movimiento analógico asciende a la *analogía fidei*, y entonces la sola referencia (como en el caso de la imagen del rey al rey) se transforma en cierta presencia (como en el caso de las imágenes sagradas a lo representado).⁴⁷ Ambos niveles se relacionan, ya que la *analogía* será el fundamento creatural de la posibilidad de la *analogía fidei*. En el primer caso la referencia parte sólo de la expresión exterior que se asemeja a un rostro determinado; en el de las imágenes sagradas hay un señorío de Dios sobre la materia que lo representa, así que “una gracia di-

den sugerir una idea de participación platónica, encuentran en el damasceno correctivo y equilibrio.

45. No carece sin embargo de elementos ambiguos la posición del Damasceno, que son resaltados con más fuerza aún por Schönborn en *L'icône du Christ* (cit) 195. Sin embargo, no creo que aparezca sin matices la continuidad entre el cuerpo de Cristo y el icono como él señala. Pero es cierto que la imagen es, teológicamente, como una prolongación simbólica.

46. Este movimiento está íntimamente asociado a la simbólica del Pseudo Dionisio. Cf. *De Divinis Nominibus*: PG 3, 592b: “...como nosotros entendemos a través de los sentidos, según nuestra capacidad, el amor que Dios nos tiene envuelve lo inteligible en lo sensible. Reviste con velos sagrados la divina palabra y las tradiciones jerárquicas. Asimismo está lo supraesencial ceñido a la sustancia de las cosas. Las formas y figuras rodean lo invisible; multiplican y materializan variedades de signos divididos lo que es de sobrenatural simplicidad”. Cf. también *Ecclesiastica Hierarchia*: PG 3, 373.

47. La visión ascensional y simbólica de todo el cosmos favorece en Juan Damasceno la lectura de esta gradualidad analógica que se torna analogía fidei. Las tres vías con las que el damasceno indaga la presencia de Dios en el mundo parten de una consideración del orden, la belleza y la contingencia del cosmos. Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985, 126. Cf.

vina está dada a la materia”.⁴⁸ Esta gracia está referida a un nombre, de tal modo que la intensidad de la imagen depende de la gloria de aquel que es representado y por tanto la honra a la imagen es para aquel que representa.⁴⁹ Finalmente, en cuanto imagen, no posee una existencia independiente de Aquel que representa, y en cuanto a su estructura puramente material es independiente en su ser, pero en referencia a su estructura simbólica depende de Aquel a quien representa. La misma estructura de *ser imagen* exige una presencia, y la misma noción de *gracia* implicada en la definición indica que no pertenece a la naturaleza misma de Dios sino a su *energía*, a aquello por lo que quiere hacer partícipe al hombre de su ser.⁵⁰ Se presenta aquí la intensa noción oriental de *energía* que aparece constituyendo el estilo de presencia que se revela en la imagen. Dios se está revelando en la imagen, actúa y la reviste de su gracia. La diversidad que implica la analogía en este contexto teológico, implica mucho más que referencia, es *presencia*. Pero en el marco de la teología de la energía divina esa presencia se distingue realmente de la esencia de Dios. El que algo, por su nombre, nos refiera a las cosas de la salvación, le da un estatuto simbólico nuevo, que supera la estructura puramente natural de la semejanza exterior para ser presencia del misterio representado.⁵¹ Y entonces la imagen no es simplemente didáctica sino mistagógica y cultural.

Este aspecto se percibe todavía más en su justificación de la veneración de la cruz. Primeramente la cruz se identifica con la eficacia de la obra de Cristo, “lo más digno de adoración es la cruz, porque por ninguna otra causa se ha abolido la muerte y se ha abolido el pecado”; por tan-

también el planteo en *De fide orthodoxa* 1, 3.

48. PG 94, 1264b.

49. PG 94, 1264b.

50. La noción de *energía* en Gregorio de Nisa que influye en el damasceno, es también antecedente de la noción de *energía divina* del aporte de Gregorio Palamas. Aporte que se refleja con intensidad en el pensamiento estético de Evdokimov. Esta perspectiva proviene de la teología de la luz en Basilio. Estas nociones están detrás de la idea de energía en Juan con sus implicancias reveladoras. Por eso, quizá, le cuesta a Schönborn alcanzar a concebir qué significa esta presencia, debido a que tiende a interpretar gracia y energía dentro de un modelo conceptual diverso (Cf. SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, 196). Por eso en definitiva los rasgos no representan sólo la carne, en una *vía estética*, sino que expresan la presencia de Dios en la historia, por *vía sacramental*. De todos modos no hay que trasponer a los Padres las dificultades que la teología mucho más tardía de Gregorio Palamas acarreará en otros ámbitos dogmáticos. Igualmente hay una valiosa inspiración común.

51. PG 94, 1264b. La analogía entonces establece no sólo una referencia sino una presencia; por esta analogía están *llenas de gracia*. La referencia es ya en sí misma un cierto tipo de presencia o implica un cierto tipo de presencia. Pero aquí se habla de una gracia, no sólo de una referencia sino de una actividad, de una realidad que se da en la imagen. Esta gracia está asociada

to “*hemos sido hechos hijos y herederos suyos, no por ninguna otra causa, repito, más que por la cruz de nuestro Señor Jesucristo. La cruz ha garantizado todas estas cosas*”.⁵² La cruz es la muerte de Cristo, y su imagen entonces es el relato visivo de la salvación. Esta analogía con el relato aparece recogida en el *Discurso III sobre las imágenes*, donde se está recordando la posición de Leoncio de Neápolis en su discusión con los judíos:

“cuando veneras (προσκυνῶ) los Libros de la ley no veneras la naturaleza de sus tapas y su tinta, sino las palabras de Dios (λόγους του: Θεοῦ) en ellas contenida. Así también yo venero la imagen de Cristo y no la naturaleza del leño y de los colores (...); pero venerando la figura (χαρακτη: ρι) de Cristo tengo presente y venero a Cristo mismo a través de ella (δι' αὐτου:)”.⁵³

Es el sentido de presencia y de distancia que reaparece en el término *χαρακτη: ρι*, que indica evocación, presencia, y al mismo tiempo cercanía y distancia. Entonces las expresiones “*en ellas contenida*”, “*figura de Cristo*”, y “*presencia*” están calificando el sentido de mediación que se manifiesta en la fórmula δι' αὐτου.

Por eso afirma: “*ante este leño precioso y verdaderamente digno de veneración (...) debemos arrodillarnos*”; y surge un nuevo elemento que califica el sentido de presencia ya que “*fue santificado por el contacto con el cuerpo y la sangre santísimos del Señor*”,⁵⁴ en donde se sintetiza el aspecto de gracia comunicada y la referencia al acontecimiento, que indica la imagen en su aspecto de memoria de la salvación. Memoria y presencia indican sentidos complementarios de la imagen como expresión visiva del misterio.⁵⁵ Es el aspecto de la *memoria* ya desarrollado en la teología de Basilio y que reaparece en función de una teología de la presencia y la ma-

al nombre que establece la analogía de la fe.

52. *De fide orthodoxa* 14, 11.

53. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1385a. La traducción latina de Migne (PG 94, 1386a) no expresa tan adecuadamente este sentido de presencia. En efecto el texto que he traducido “*las palabras de Dios en ellas contenida*” es traducido en Migne, considero que reductivamente, “*Dei sermones qui in eo scripti sunt*”. Cf. también *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1245. Debemos tener en cuenta que, en primer lugar, la analogía establecida por Juan entre palabra e imagen concierne a la “*materialidad de la palabra escrita por relación a la palabra pintada*” y en segundo lugar “*al carácter sensorial*”. “*La palabra que entendemos como la imagen que vemos, son los dos fenómenos sensibles, se refieren a órganos sensoriales*”; así ambas intercambian sus características la palabra-sensible y la imagen- inteligible. Cf. N. OZOLINE, *L' icône. Analogie et complémentarité de l' image par rapport au geste et à la parole liturgique*, en *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*. Conférences Saint Serge XXIVe semaine d' études liturgiques (Paris 28 Juin-1er Juillet 1977), Roma, Centro Liturgico Vicenziano, 1978, 172- 173. Es un aspecto que conservará Santo Tomás en *STh III* q25 a4.

54. *De fide orthodoxa* 14, 11.

nifestación. Es por tanto, no sólo una memoria psicológica, que vendría a ser indicada más explícitamente por el término *ἀνάμνησις*, sino una memoria cultural que implica la historia en su estructura escatológica, que es expresada por un término sinónimo al anterior pero que indica mucha más concretez, *ὑπόμνησις*.⁵⁶ Así, si bien el primer término no excluye el segundo elemento, el segundo término lo incluye mucho más directamente.

La noción de *ὑπόμνησις* está asociada a la de “*maravillas de Dios*”. La intervención de Dios en la historia, eso son “*las maravillas de Dios*”. Eso es de lo que se hace memoria. En la noción de memoria se opera entonces una *sinergeia* entre el mundo celeste y la historia; la historia se torna gramática del misterio de Dios; “*de las maravillas a la memoria y viceversa*”.⁵⁷ El icono se vuelve memoria en el sentido entonces expresado. Así la expresión de Basilio “*el honor rendido a la imagen se dirige (διαβαίνει) al ejemplar (προτοτυπον)*”⁵⁸ es traspuesta del plano intratrinitario al plano de la economía. Es significativo que las veces que es citada la frase de Basilio por el damasceno en sus tratados de las imágenes –exactamente cinco son las citas textuales–⁵⁹ el término que se utiliza para hablar del carácter memorial de la imagen sea *ὑπόμνησις*, una memoria que hace presente la verdad dada en la historia. Aspecto que es coherente con el contexto de la expresión en el capadocio, como ya he señalado, y que muestra la recepción de la teología de la *memoria/presencia* de Basilio en la reflexión de Juan Damasceno. La gradualidad analógica supera el límite de la *analogía natural* del hombre que lee las huellas del Creador en lo creado para ser expresión de la iniciativa de Dios en el don del amor: *analogía fidei*. Y entonces no sólo percibe al Creador sino que vive del Dios

55. Cf. A. QUACQUARELLI, op. cit., 260-261.

56. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1248d.

57. C. VALENZIANO, *Riflessi antropologici dell' iconografia e dell' iconologia teologica*. En *Scritti di estetica e di poetica. Su l' arte di qualità liturgica e i beni culturali di qualità ecclesiale*, Bologna, 1999, 63. Es interesante el paso que sugiere allí el autor, de la visión de la memoria en el icono como “*biosfera celeste*” que sugiere Evdokimov a la hipótesis del icono “*antropoteograma*”.

58. *Liber de Spiritu Sancto*: PG 32, 149c.

59. Aunque mucho mayor el número de textos en los que se alude a la relación. En esas oportunidades, las citas textuales mantienen la expresión de Basilio sin modificación. Sin embargo es significativa la dificultad que ha encontrado el latín para traducir “*τὸ πρωτότυπον διαβαίνει*” y particularmente *διαβαίνει*. En PG 94, 1252c es traducido como *refertur*, expresión por la que optará Santo Tomás en *In III Sententiarum*, Distinctio 9. En PG 94, 1261d “*τὸ πρωτότυπον δια-*

misericordia. La imagen es expresión icónica de este don del amor en Cristo que sale al encuentro del hombre.

La definición de la imagen en Juan Damasceno y sus tipos revelan esta gradualidad analógica que se expresará en una comprensión que implica semejanza y distinción. La imagen indica algo según lo cual hay identidad y algo según lo cual hay desemejanza. La relación entre estos dos elementos justificará los diversos modos de imagen. Por eso la imagen será definida como una “semejanza que expresa al prototipo”⁶⁰ “un paradigma y una representación”.⁶¹ Estas expresiones no poseen la misma significación y están revelando la gradualidad del concepto mismo de imagen, que si bien no guarda oposición con lo que es representado entraña por definición cierta diferencia⁶² que es ilustrada con el ejemplo de la corporeidad del hombre, imagen de la profundidad espiritual sin embargo diversa de la misma profundidad espiritual⁶³ y el ejemplo de la filiación que identifica y diferencia al hijo con el padre.⁶⁴ En efecto, la imagen, por definición no es del todo idéntica al prototipo.⁶⁵ Semejanza y diferencia constituyen los elementos formales de la definición de imagen. Esta semejanza y diferencia puede establecerse en el plano de una consustancialidad natural o no, pero en el segundo caso, sin embargo, la imagen no es *ficticia* o puramente arbitraria, sino que posee una dinámica objetiva de presencia/relación con el arquetipo.

3.3. Un objetivismo dinámico: la configuración trinitaria

El motivo desde el que se justifica la imagen para Juan Damasceno parece ubicarse en una clara teología de recepción de la visión del Pseudo-Dionisio. El texto que nos indica la causa de la existencia de la imagen reproduce casi exactamente los argumentos del Pseudo-Dionisio⁶⁶ para la

βαίνει” es traducido como *ad exemplar transfetur*. En PG 94, 1269b la versión latina opta por el verbo *transit* que es la forma por la que se inclinó la traducción del *De Imaginibus* del papa Adriano. En PG 94, 1337a sin embargo se propone *quem illa representat reducat*. Y en la última cita textual aparece *ad ipsum exemplar archetypum transire*. Santo Tomas cuando cita tomando del *De fide orthodoxa* traducirá *pervenit*.

60. *De imaginibus oratio* I: PG 94, 1240c.

61. *De imaginibus oratio* I: PG 94, 1337a.

62. *De imaginibus oratio* I: PG 94, 1240c.

63. PG 94, 1337b.

64. *De imaginibus oratio* I: PG 94, 1240c.

65. *De imaginibus oratio* I: PG 94, 1337a.

justificación del proceso simbólico. La perspectiva en Juan retiene esa dimensión antropológica ascensional

*“Toda imagen es revelación y manifestación de aquello que es oculto. Por ejemplo, ya que el alma es revestida de cuerpo, el hombre no tiene un conocimiento puro de lo invisible; y porque está limitado (περιγραφόμενος) al espacio y al tiempo no tiene conocimiento de aquellas cosas que serán después de él o que le son separadas o distantes. Por esto la imagen fue escogida como guía del conocimiento (γνώσεως) para manifestación y divulgación de lo oculto, para renovación, beneficio y salvación, a fin de que recordando y celebrando los acontecimientos, reconozcamos lo oculto y deseemos practicar aquello que es bueno y odiar lo malo”.*⁶⁷

Sin embargo Juan opera una desplatonización de la tendencia de Dionisio y no identifica mundo inteligible con el mundo celeste; por tanto la diversidad de imágenes se sitúa en una visión de la presencia y de la analogía diversa. Indudable recepción y asunción, pero también depuración. Los textos citados del damasceno y las referencias del pseudo-Dionisio son próximas pero hay una modificación del contexto general de comprensión.

Esta percepción analógica reflejada en la comprensión y en la finalidad de las imágenes, que le otorga la posibilidad de definir la imagen en una tensión armónica entre semejanza y diferencia, se mantiene en el primer grado de la imagen, el Hijo imagen del Padre, y el Espíritu imagen del Hijo, donde la distancia no se plantea en el caso de la naturaleza y la diferencia se establece en el plano de la relación. Entonces

“el Hijo es imagen connatural del Padre, inmutable, en todo semejante al Padre excepto la no generación (ἀγεννησίας) y la paternidad (πατρότης); el Padre es generante no generado, el Hijo es generado y no es Padre”.⁶⁸

Por otro lado

66. Cf. el texto ya citado de *De Divinis Nominibus*: PG 3, 592b: “Las formas y figuras rodean lo invisible”. Allí aparece esta idea de revestimiento, envolvimiento que encontraremos en el texto a continuación. Los símbolos sagrados son realmente expresión sensible de las realidades inteligibles (Cf *Eccl. Hier.*: PG 3, 397b. *De Div. Nom.*: PG 3, 705b; *Coelestis Hierarchia*: PG 3, 124a; *Eccl. Hier.*: PG 3, 377a) signos sensibles para elevarnos espiritualmente a las realidades del mundo inteligible (PG 3, 501d). Por eso se emplean símbolos varios, derivados del orden sensible, por medio de los cuales se da la elevación hacia lo divino.

67. *De imaginibus oratio* I: PG 94, 1337bc. El texto de *Ecclésiastica Hierarchia* (PG 3, 397) expresa: “... vemos nuestra jerarquía según su condición humana, multiplicada en gran variedad de símbolos sensibles, que nos elevan jerárquicamente, a la medida de nuestras fuerzas, hasta la unión y divinización. Los seres celestes, dada su naturaleza intelectual, ven a Dios directamente. Nosotros en cambio, por medio de imágenes sensibles nos elevamos hasta donde po-

«el Espíritu Santo es a su vez imagen del Hijo (...) Mediante el Espíritu conocemos al Hijo (...) es imagen semejante e inmutable del Hijo, estando la diferencia en el proceder: el Hijo es generado pero no procedente”.⁶⁹

Esta referencia trinitaria difiere un tanto del modo como presenta la imagen natural en el primer discurso; allí la referencia está puesta sólo en vinculación a la relación entre el Padre y el Hijo sin abrirse a la perspectiva pneumatológica. Esta perspectiva del tercer *Discurso* permite que la posición se proyecte con más amplitud desde la inmanencia a la dispensación salvífica, y el argumento antropológico se torne soteriológico desde la pneumatología. Por eso, mientras que en el primer discurso está ausente, en el tercero, la inclusión antropológica en la línea de Dionisio, va seguida de una perspectiva estético-trinitaria. En la línea de Basilio, esta relación argumental otorga a la exposición una tonalidad soteriológica mucho más intensa.⁷⁰ La percepción de la imagen en el primer discurso encuentra como justificación sólo la filiación y en el tercer discurso todo el dinamismo trinitario. El primer discurso, sin embargo, diferencia más claramente entre el primer grado de la imagen (connatural) y el segundo (lo invisible revelado por lo sensible), lo que permite evitar una especie de adopcionismo estético, según el cual podríamos llegar a concebir al Hijo Imagen recién después de ser revestido de la corporeidad. Ambos textos, por tanto, son complementarios y se implican mutuamente. Esta relación expresa el privilegio que dará Juan Damasceno al aspecto de la imagen en cuanto manifestación y a su valor de ser espacio de encuentro y cercanía.

La gran distinción realizada por Juan será entre la imagen natural y aquella que se realiza por la imitación y que implica la convergencia del deseo de Dios y de la obra del hombre en el plano sensible. Tanto las palabras de la Escritura como la expresión visible de las obras de la Salvación pertenecen a este grado y derivan de la posibilidad de representar aquello que es *περιγραφόμενος* (limitado al plano sensible). Así entonces anticipará la analogía establecida en el niceno segundo entre la escritura y el icono. Pero lo determinante y significativo es que todo el dinamismo estético se sitúa en la voluntad de Dios que ha generado a su Hijo, imagen viviente y natural⁷¹ rostro de su eternidad.⁷² Ha creado al

demos en la contemplación de lo divino”.

68. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1340ab.

69. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1340b.

70. Cf. *De imaginibus oratio I*: PG 94, 1240c.

hombre a su imagen.⁷³ El hombre ha sido creado a imagen por imitación: este grado de la imagen revela un concepto de *μίμησιν* significativo,⁷⁴ no es sólo una imitación exterior. Hay una participación en el tipo de estructura de existencia. No hay consustancialidad pero hay semejanza estructural que hace al hombre icono de la Trinidad. Todo el Antiguo Testamento es expresión de un canon sensible de revelación⁷⁵ que llega a su máxima expresión cuando el Hijo de Dios se une según la hipóstasis a la naturaleza del hombre. Entonces la imagen connatural al Padre (incircunscrible: *ἀπεριγραφός*) se une a la naturaleza humana, de alma revestida de carne (limitada: *περιγραφόμενος*).⁷⁶ La imagen que reproduce con colores y formas el rostro del Verbo es la expresión que surge de la visión del Verbo circunscrito en la carne. Por tanto, el icono no participa de la naturaleza divina, sino que se inscribe en un plano analógico de comprensión de la imagen para despertar nuestra memoria, hacer presente y conducirnos a la salvación.

4. Conclusión

El valor más significativo puede ser finalmente comprendido en la fundamentación de la imagen religiosa desde una percepción *estética intratrinitaria* (el Verbo como auto-revelación de Dios) y *económica* (el Verbo imagen como revelación de Dios a los hombres), pero en un marco correctivo de toda tendencia de tipo platónica que nos induzca a pensar en la línea de una continuidad entitativa del plano del símbolo con el del prototipo, como ya hemos señalado respecto del modo dinámico de asunción de la cuestión simbólica: esto sólo se da en la imagen Verbo, *carácter* del misterio del Padre. El carácter icónico del hombre y el misterio icónico intratrinitario del Verbo presentan al misterio del Logos encarnado en una indudable expresión estética y en una relación al código visivo inevitable. Por tanto entonces, toda la iconografía encuentra en el carácter histórico de la encarnación su congruencia antropológica y trinitaria. Juan Damasceno, recogiendo los senderos de la tradición anterior, hace

71. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1345b.

72. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1345b.

73. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1340c: “Como la mente es el Padre, el Logos el Hijo y el Espíritu santo son un sólo Dios, así también la mente, la palabra y el espíritu son un único hombre”.

74. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1340c.

confluir los caminos trinitarios, cristológicos y antro-po-cosmológicos otorgando a la teología de las imágenes una sólida integración⁷⁷ y evitando ceder a la tentación de reducir a la inmanencia la relación de Dios con el mundo; pero expresando en el icono –imagen inmanente– el compromiso histórico que en la encarnación ha decretado el Dios trascendente. En la encarnación, la inmanencia es superada desde la inmanencia.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

21/09/2004

75. *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1340c.

76. Cf. PG 94, 1348.

77. Esta captación nos permite vincular los grados de la imagen en tres grandes aspectos: la

IGLESIA EN ARGENTINA: SU DESAFÍO MISIONERO

RESUMEN

El gran desafío misionero hoy es pasar, como Nación y como Iglesia, de la adolescencia a ser adultos en la fe. Para ello tenemos que pasar de ser un pueblo apoyado fundamentalmente en el Bautismo, a ser un pueblo y una Iglesia más adultamente centrada en la Eucaristía. ¿Cómo se nos propone esto? Lo miramos desde cuatro registros: 1) desde la historia, 2) desde la realidad actual y nuestra ubicación en el mundo, 3) desde los dones, 4) desde los límites –que son las fronteras–.

Palabras clave: Eucaristía, misión, adultez

ABSTRACT

The A. argues that our missionary challenge today is to pass, as a Nation and as a Church, from adolescence to adult faith. This means to become a people and a Church rooted in Eucharist rather than in baptism. How can we intend this? It is considered from these points of view: 1) from history, 2) from present day situation and our situation in the world, 3) from the gifts, 4) from limits, i.e. frontiers.

Key words: Eucharist, mission, adulthood

Sabemos que los momentos de crisis son en sí mismos desafíos. De los momentos de crisis –y si algo sabemos de Argentina es que estamos en crisis– se sale para mejor o para peor. Vamos a mirar este momento que vivimos como una oportunidad para rebotar, para un despegue misionero. El gran desafío, entonces es este: arrancar, a partir de aquí, *ir más allá de nuestras fronteras*.

Para lo cual tenemos que saber: cuáles son nuestras fronteras, y hacia dónde tenemos que arrancar, más allá de ellas.

La tesis que queremos proponer en esta charla es que el gran desafío misionero que el Señor nos presenta hoy es pasar, como Nación y como Iglesia, de la adolescencia a ser adultos en la fe. Para lo cual tenemos que pasar: de ser un pueblo apoyado fundamentalmente en el bautismo, a ser un pueblo y una Iglesia más adultamente centrada en la Eucaristía. ¿Cómo se nos propone esto? Vamos a mirarlo desde 4 registros:

- 1) desde la historia;
- 2) desde la realidad actual y nuestra ubicación en el mundo;
- 3) desde los dones;
- 4) desde los límites –que son las fronteras–.

1. Registros con los que escuchamos y discernimos nuestro desafío misionero

1.1. La historia

a) *Tuvimos una larga niñez* cobijada primero por nuestros hermanos indígenas, que encontraron a Dios sobre todo en la naturaleza, de muchas maneras, y le rindieron culto.

Cobijada después por los misioneros españoles, que trajeron a Jesús, y que entre muchas luces y muchas sombras nos dejaron una unidad cultural increíble, desde el norte al sur de América. Una unidad arraigada en la fe en Jesús el Salvador, en su Madre virgen, en los sacramentos y los santos; unidad apoyada muy principalmente en el bautismo, que nos hace hermanos e iguales, porque nos hace hijos del mismo Padre. Dicen nuestros obispos:

“La condición política fundamental en esta época está determinada por la conquista española... Todo el espíritu cristiano de la España descubridora se vuelca generosamente en la evangelización de las nuevas tierras. Este espíritu cristiano aflora en todas las instituciones que lentamente se van creando, en las mismas leyes nuevas que surgen de una discusión que comprometía desde el principio la misma soberanía de la Corona... Es cierto por otra parte, que aquellos buenos propósitos han sido contradichos en gran medida por los hechos... En el mismo espacio y tiempo español se produce un primer gran cuestionamiento: se pregunta por el derecho a la conquista y se discute acerca de la capacidad de los pueblos amerindios, poniendo así la base del futuro derecho internacional, que reconoce la igualdad de todos los pueblos... Pero al mismo tiempo se desbaratan las élites conductoras de los pueblos indígenas y se reconoce como justo el sistema de la encomienda, que por una parte confía al indio encomendado al español como mano de obra, y al mismo tiempo preceptúa que se lo trate humanamente y se lo instruya en la fe”.¹ “Estas dificultades reales ni empalidecen ni quitan mérito a la misión desarrollada por la Iglesia, quien, a través de la acción social de la caridad y de educación que le son propias, contribuye a formar todas las instituciones públicas. Desde el inicio influye eficazmente en las Leyes de Indias, crea casi todo lo que existe en orden a la educación de la niñez y de la juventud de ambos sexos. Ampara al huérfano y al anciano, cuida a los enfermos y defiende al indio, al esclavo y al pobre” (*ibidem*, 13).

De esta época rescatamos por lo tanto:

- * el sustrato indígena, que nos marca en cuanto cultura amiga de la naturaleza y religiosa
- * la primera evangelización española, que se da en el marco de la conquista, y que supone:
 - * recibir la fe;
 - * el esfuerzo de miles de evangelizadores, sobre todo religiosos;
 - * la fe unida a la lucha por la dignificación de todos y en especial de los indígenas, con muchos éxitos y fracasos en estos sentidos;
 - * el mestizaje: una cultura que se va fraguando en la mezcla de las razas;
 - * la lengua, un mismo idioma para 20 países (y un poco más, contando los hispano parlantes de USA);
 - * la lenta constitución de instituciones civiles y religiosas que promueven la participación y la libertad, aunque con tantos límites.

1. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Iglesia y comunidad Nacional*, 8-8-1981, nn. 10-11.

Podemos trazar la analogía de esta etapa con lo que supone el sacramento del bautismo. Es el comienzo de la evangelización y de la fe. La fe que se recibe, de la mano de tantos misioneros venidos de Europa. La fe que confirma la dignidad humana de los indígenas, y los defiende frente a los atropellos de los conquistadores. La fe que iguala a todos en medio de tantas diferencias de cultura, de raza y nacionalidad. Es una Iglesia que da sus primeros pasos, que depende de Europa, que se va consolidando en el mestizaje y en la conciencia de ser criollos.

Nuestra iglesia es también en estos años María que escucha el llamado de Dios a través de Gabriel, y acepta: *He aquí la esclava del Señor*; María, también que viene a nuestra tierra a estar y permanecer con nosotros, en la presencia morena de Guadalupe. María que trae a Jesús encarnado y que se encarna ella misma aquí.

b) *Adolescencia* podemos llamar a la segunda etapa, que contaremos desde la independencia, los siglos XIX y XX, aún con tanta diversidad de experiencias.

En el siglo XIX despertamos a la conciencia de uno mismo, que en nuestro caso fue la pregunta: ¿qué somos? ¿qué queremos ser? ¿quiénes somos? Preguntas que se hicieron búsquedas, con mucha sangre derramada, de hermanas y hermanos, con grandes pensadores que fueron escribiendo el país, con muchas luchas y desencuentros. Y sin embargo en ese proceso se fue condensando cada vez más la noción de que éramos “argentinos”, y que queríamos ser *argentinos*.

Es una época marcada por las contiendas entre *el puerto y el interior*, entre quienes querían ser unitarios y los federales.

Se dan los primeros gobiernos “patrios”, el logro de la constitución y los primeros ensayos de una democracia imperfecta.

La vieja y aún no resuelta cuestión de integrar la cultura del mestizaje –que se forja en el encuentro de la hispanidad con los pueblos indígenas– con la modernidad: “La generación del 37 (Echeverría, Alberdi, Sarmiento y otros) la constituye un grupo de jóvenes que por primera vez reflexionan, de un modo explícito, sobre este problema central de la identidad latinoamericana hasta hoy día: ... la polémica acerca de la valoración de la cultura autóctona como capaz o no de recibir en su seno el progreso moderno”.²

2. G. FARREL, *Iglesia y pueblo en Argentina*, Buenos Aires, Patria Grande, 1992, 83.

En el nivel religioso el país se queda durante muchos años sin comunicación con Roma, al separarse de España que ejercía el Patronato. Los sacerdotes están volcados a la política, y de hecho colaboran en la gestación de Argentina como país. Los sacerdotes influyeron mucho para que la gente aceptara el gobierno independiente de España, y más tarde la Constitución, en especial con Fray Mamerto Esquiú.

El pueblo sigue siendo profundamente religioso, católico, con una religiosidad que impregna bastante los criterios y la vida.

A través de peripecias diversas se restablece la comunicación con Roma. Un hito importante fue la “misión Muzi”: el Papa, a través de gestiones iniciadas por O’Higgins, envió al arzobispo Juan Muzi con el título de Vicario Apostólico de Chile; en la comitiva venía el canónigo Mastai Ferreti, futuro papa Pio IX. “La misión llegó a Buenos Aires el 4 de enero de 1824 y fue recibida por una multitud que se reunió en el puerto, pero el gobierno brilló por su ausencia” (Farrell, *op. cit.*, 76). Fray Justo Santa María de Oro fue el primer obispo nombrado en estas tierras sin intervención de España, como Vicario de Cuyo, en diciembre de 1828, “primer nombramiento de un obispo argentino de la época independiente” (*ibídem*, 78).

En el nivel político, en estos dos siglos, XIX y XX, aunque tan diversos, nos constituimos como país. Hacia finales del siglo XIX, surge la llamada *generación del 80*, cuyo mayor líder es Julio Argentino Roca. Una generación lúcida, que fuerza el destino del país hacia el proyecto de la modernidad, el cual “reserva para los europeos del norte toda la racionalidad histórica y que incorpora a su historia las geografías, marginando los pueblos, que coloniza” (*ibídem*, 94). El proceso tendrá un fuerte componente laicista, e intentará vaciar la cultura autóctona. Sin embargo, el país va ganando conciencia de sí y va armando su destino, su proyecto. Esto no se da de manera armónica, y quedan en el camino trozos sangrantes de nuestra identidad sin reconciliar, y grupos de argentinos excluidos, sin integrar, que irán teniendo protagonismo mas adelante. Pero aún teniendo en cuenta todo esto, desde el fin de la secesión de Buenos Aires, (1859) somos los que somos, y nadie discute el pertenecer a la Argentina o no.

En todo este tiempo, la gran búsqueda es la consolidación de la democracia. O por lo menos, la participación del pueblo en la vida política, lo cual no se dará de hecho en el siglo XIX. Hitos de este proceso fueron más adelante los movimientos y realizaciones promovidos por Yrigoyen y por Perón, y hechos posibles por la ley Sáenz Peña, del sufragio univer-

sal. Un proceso de ninguna manera rectilíneo, sino con avances y retrocesos, con desencuentros y alianzas, y también con mucha sangre de ciudadanos en medio.

Yendo a la historia más reciente, tenemos dos guerras en nuestro bagaje: una, la de la guerrilla y la represión subsiguiente, con su tremendo rastro de personas desaparecidas. La otra, la de las Malvinas, también con muchas tristezas.

Hemos tenido y tenemos la búsqueda de una participación lo más amplia posible de los ciudadanos en la vida política, pero todavía la democracia argentina no ha podido terminar de consolidarse.

El otro hecho social y político enorme, en esta época, es la inmigración, de la que descendemos, por lo menos en algún porcentaje, la mayor parte de los argentinos. “En 1869 ya había 13,8% de extranjeros, en 1914 llegará a ser casi la mitad del país: 42,7%. Esta política, en verdad revolucionaria, permitió multiplicar la población argentina doce veces en 90 años” (*ibidem*, 95)

En este tiempo el país se define como agrícola ganadero, y también se industrializa. Este proceso hace crecer enormemente la población de las ciudades, sobre todo de Buenos Aires, donde vive –contando el conurbano– un tercio de la población total.

Pero en contra de quienes hicieron de la inmigración un proyecto “extranjero” y laicista, la gran mayoría de los inmigrantes fueron de origen latino: más del 75% de los inmigrantes que llegaron al país entre 1853 y 1946 fueron de nacionalidad italiana o española. De esta manera, en vez de diluirse, nuestra identidad católica se afianzó.

Y también en esta nuestra adolescencia como país seguimos recibiendo misioneros: Junto con la inmigración llega la segunda tanda de misioneros europeos para Argentina. Religiosos de Italia, España, también de Francia y Alemania e Irlanda, vienen a acompañar a sus connacionales, que intentan aquí “hacer la América”. De esto no hace más que un siglo, incluso menos.

Las vocaciones de especial consagración habían casi desaparecido en nuestro país. El seminario de Buenos Aires estuvo cerrado 73 años: desde 1792 a 1865; el de Salta, 39 años: de 1813 a 1822. Pero con la ayuda de esos misioneros, y con el restablecimiento de la jerarquía, pueden reaparecer y consolidarse los seminarios y noviciados. Es así como la Iglesia en Argentina va haciendo su camino, plasmándose, arraigándose. La iglesia

se organiza, se multiplican las diócesis, los laicos van ocupando su puesto en la vida pública del país y en la evangelización. Tuvieron papeles importantes en este proceso, un poco más tarde, la Acción Católica y la formación de catequistas; más adelante los laicos asumen algunas responsabilidades en las parroquias, y después del Vaticano II surgen diversos movimientos.

La recepción del Concilio Vaticano II en nuestro país fue amplia, y también muy movida, inquieta: desde preocupaciones y movimientos sociales múltiples, también de los Sacerdotes del Tercer mundo, hasta otras corrientes “de derecha”.

A través de este recorrido truncado, con muchos tropezones, la Iglesia de Argentina siempre ha estado cercana al pueblo, aunque no siempre a los gobiernos. Aquí se forja una teología de la religiosidad popular, de la cultura y del pueblo, junto con una valoración y conducción de sus manifestaciones. Señales de esto son el capítulo de Pastoral Popular de la Reunión de los Obispos de San Miguel, 1968, y las peregrinaciones juveniles a Luján, y otros santuarios marianos, junto a la gran devoción a María nuestra Madre.

Después de unos años del inmediato posconcilio, que marcaron una segunda racha de ausencia de vocaciones de especial consagración, se da, a partir de 1977 aproximadamente, un florecer de estas vocaciones.

¿Con qué sacramento podríamos comparar esta larga época de adolescencia? En nuestro medio solemos fortalecer la adolescencia de nuestras chicas y chicos con el sacramento de la confirmación, en el que ratifican el bautismo recibido de niños muy pequeños, en su gran mayoría. Es discutible, pero podemos trazar una analogía entre estos largos años de nuestra patria y el sacramento de la confirmación. Discutible sobre todo porque una gran parte de nuestro pueblo no recibe este sacramento. Aceptable, porque no hay duda de que aún así, el Espíritu Santo estuvo guiando y haciéndolo suyo, confirmándonos en nuestro ser cristiano, más a través del corazón que de las estructuras, más a través de la profecía que del sacerdocio, podríamos decir; más a través de la transmisión familiar y popular de la fe, que de la iglesia institucional.

Contemplamos en esta etapa a María que acompaña a los apóstoles en la espera del Espíritu, unida a ellos en la oración (Hch 1,14). La Iglesia que espera, la Iglesia que se forma, la Iglesia que ora.

Si miramos estos años desde la vocación misionera, desde el llamado a extender la Buena Noticia a zonas que no la han escuchado, pode-

mos decir que el Espíritu estuvo presente enviándonos misioneros desde Europa sobre todo y animando a madres, padres, abuelas y catequistas laicos, que transmitieron la fe aún cuando hubo pocos sacerdotes y religiosos.

La fe arraigó en nuestro pueblo, a pesar de tantos avatares institucionales. Se fue consustanciando con la manera de ser argentinos, a pesar de la debilidad de la institución y a pesar de gobiernos laicistas y sus clases ilustradas. La fe se consolidó al ser vivida y transmitida por los laicos, sobre todo en el ámbito familiar.

Más adelante, entrado el siglo XIX, en 1849 tenemos el primer delegado apostólico de la época independiente, Mons Luis Besi; la jerarquía de la Iglesia se fue confirmando, consolidando, mediante la creación de nuevas diócesis, la extensión capilar de parroquias, el casi inicio de las vocaciones consagradas autóctonas.

En general nuestro catolicismo siguió *recibiendo*, más que dando; siguió creciendo desde la infancia hacia la adultez. Es una etapa marcada justamente por el crecimiento, don del Espíritu Santo. Un crecimiento que como vimos, no fue rectilíneo, sino con subidas y bajadas, desencuentros y zozobras: recordemos las luchas del 55 y de los 70, que también marcaron a la Iglesia.

c) Nos tocaría entonces ahora, pasar a *la vida adulta*. Y esa es la propuesta de esta charla: que el gran desafío misionero de la Iglesia en Argentina hoy es acompañar al país en su paso de la adolescencia-juventud a la adultez, en la vida y en la fe; lo cual teológicamente interpretamos como un vivir la *eucaristía*: el desafío será transformarnos en una *Iglesia más plenamente eucarística*. Una iglesia que

- * ponga su fuerza más en dar que en recibir;
- * más en reconocer sus errores que en acusar los de otros;
- * una iglesia que centre su visión del mundo en el ser católica, universal, en la mirada de conjunto y no se encierre en sí misma y sus propios problemas;
- * una iglesia que se dedique a incluir, no a excluir.

María, nuestra Madre misionera, nos precede cuando parte sin demora a ayudar a su prima embarazada (Lc 1,39 ss), la María eucarística que percibe la necesidad de los novios a los que se les está aguando la fiesta, y acude a la fuente, a Jesús, y lo ayuda a reaccionar y animar la vida (Jn 2,1 ss)

Vamos a apuntar algunos elementos que justifican esta propuesta.

Para pasar en la vida humana de la *adolescencia-juventud* a la *adultez*, hemos de vivir imprescindibles *reconciliaciones*, sobre todo con las experiencias anteriores que nos han resultado difíciles, con aquello que sentimos que nos ha herido, con lo que tendemos a rechazar de nuestra infancia o adolescencia. Lo mismo pasa en las sociedades, en los grupos con cierta identidad.

La adolescencia es siempre un momento de *tomar distancia*. Como país tuvimos que tomar distancia, en distintos momentos:

- * de nuestras raíces indígenas;
- * de España;
- * de la raíz católica, religiosa;
- * los unitarios de los federales, y los federales de los unitarios;
- * los peronistas de los antiperonistas y los antiperonistas de los peronistas;
- * las derechas de las izquierdas, y las izquierdas de las derechas;
- * de los países dominantes (Estados Unidos, Europa...).

Como país tenemos que dar el paso de la reconciliación, para ser un pueblo que hace la Eucaristía y se hace en ella. Reconciliarnos para poder *remar mar adentro*, para “recordar con gratitud el pasado, vivir con pasión el presente y abrirnos con confianza al futuro”.³ Reconciliarnos supone:

- * conocer y aceptar lo que somos y de ahí, lo que queremos ser;
- * tomar nuestro destino en nuestras propias manos;
- * reconocer cada uno las propias culpas: los distintos grupos: tanto los políticos como el pueblo llano; tanto los empresarios como los obreros; tanto los padres como los hijos; tanto los que no tienen trabajo como los que no tienen interés de trabajar... Tanto los sacerdotes como los laicos;
- * olvidar el arraigado hábito de la queja, para poner la fuerza en el proyecto;
- * dejar de señalar con el dedo a los demás, y dirigirlo hacia uno mismo, para desde allí arrancar;
- * volver a mirarnos a los ojos, como hermanos y no como enemigos o como indiferentes.

3. JUAN PABLO II, *Novo Millennio Ineunte*, Carta apostólica, 6-1-2001, 1. En adelante citamos NMI.

Vemos aquí la analogía con el sacramento de la *penitencia*: hoy es también el momento de vivir una *reconciliación* entre nosotros mismos y con el resto del mundo, reconciliación que sea el último gesto de adolescente y el primero de una juventud adulta. Reconciliación que nos libere del sentimiento de ser víctimas y nos inicie en la pasión de ser protagonistas de un presente trabajoso hacia un futuro esperanzado. Reconciliación que nos permita integrar nuestras raíces autóctonas y latinas en el empeño de ser una nación moderna; integrar el puerto con el interior; los distintos grupos de una misma nación en un proyecto que asuma las diferencias.

1.2. Algunos datos esquemáticos desde la situación actual y nuestra ubicación en el mundo

Es cierto que estamos en un momento de mucha crisis: social, política, económica. Sin embargo en este apartado queremos mostrar algunos datos que muestran nuestras potencialidades, nos abren a comprender nuestra situación en el conjunto de la humanidad, y de ahí escuchar mejor los desafíos misioneros.

a) *En cuanto a los recursos naturales*, Argentina es un país con muchas riquezas: por ejemplo:

- * no tiene ni tendrá grandes problemas de agua;
- * tiene abundancia del terreno, en cuanto a la cantidad y a la calidad;
- * cuenta con fuentes de energía, sobre todo eólica, solar y petrolera;
- * está rodeada por una larga costa, con un mar que guarda gran riqueza ictícola.

b) *En cuanto a la cultura*

- * es cosmopolita, forjándose en el encuentro de diversos países europeos y los pueblos indígenas;
- * a pesar de los problemas de los últimos años, el nivel de educación es alto en relación con la mayoría de los países, con un 96% de alfabetismo, en el puesto 58° del mundo;⁴

4. Este y los siguientes datos estadísticos los extraemos del *Gran Atlas Clarín 2000*. Cuando no se dice otra cosa, están en las páginas: 32, 33, 230, 231.

c) *En cuanto al aspecto religioso*

* Se confiesan católicos el 90% de la población según algunos datos, 84% según otros;⁵

* históricamente, no tenemos ni hemos tenido grandes prejuicios religiosos;

* no hay exclusiones mayores de tipo religioso;

* la fe popular está muy extendida; no hay un gran secularismo, sino, en los últimos años, más bien se dan búsquedas religiosas. El pueblo suele ser religioso y manifiesta aprecio por lo religioso.

d) *En cuanto al ámbito eclesial*

* En nuestra tierra tenemos vocaciones de especial consagración. Son probablemente fruto de ese integrar la experiencia religiosa, la apertura al mundo y la solidaridad. Tenemos 1889⁶ seminaristas mayores, que no son muchísimos, pero tampoco son pocos, sobre todo teniendo en cuenta que esta cifra con algunas variaciones, se mantiene desde hace 20 años, después del tumultuoso posconcilio. También tenemos un buen número de novicias y novicios de los institutos de vida consagrada.

Las cifras nos dicen que Argentina tiene 52 seminaristas por cada millón de habitantes, mientras que África tiene 26, y Asia 8.

* Abundan los movimientos y laicos comprometidos;

* Nuestra Iglesia como institución está ya establecida y con una jerarquía cada vez más abierta y comprometida;

* También resulta significativa la manera de vivir la religión: se une en general el sentido religioso con el compromiso solidario y con la apertura al mundo. Esto es a la vez una realidad y un desafío: hay entre nosotros no sólo hechos concretos que relacionan lo religioso con lo social y la apertura al mundo; sino también un pensamiento teológico que da sustento a esas iniciativas, aún dentro de una gran diversidad en las tendencias del pensamiento eclesial;

5. El primer dato es del *Atlas Clarín*. Este último de la encuesta *Valores, Iglesia y distintos aspectos del culto católico*, Estudio de opinión pública preparado especialmente para la Universidad Católica Argentina, por GALLUP Argentina, 2001, p. 10.

6. AICA, 8-8-2001, p. 229.

* La Iglesia católica tiene buena imagen en nuestra sociedad: según las encuestas, tiene un 59% de aprobación (septiembre del 2002),⁷ o *fortalece el desarrollo espiritual: 72%; es defensora de las necesidades de los pobres según el 69% entrevistado, comprensiva frente a los problemas sociales para el 67%, y para el 60%, activa y cordial con todos los sectores.*

1.3. Los dones

Como pueblo se nos han dado capacidades, talentos, dones, también dones humanos, que son un llamado a la misión, son nuestras potencialidades que nos llaman a fructificar en la misión:

a) La historia que nos fue formando, nos ha hecho sujetos de una cultura abierta, que integra diversidad de razas y de orígenes. Tuvimos primero el encuentro de los componentes indígenas y europeos; más adelante, la multiplicidad de nacionalidades que nos dió la inmigración. Las personas que vienen a nuestro país dicen que somos acogedores, que nos interesamos por lo de otros países.

b) Somos un pueblo rico en recursos naturales, rico en educación y rico en la fe, como vimos en los datos anteriores.

c) Podemos ser buenos mensajeros de la paz por esa misma agilidad en el asumir diversidad de nacionalidades. Tendemos a ser tolerantes, no tenemos luchas religiosas, estimamos a otras culturas.

1.4. Los límites

También las limitaciones son un registro que deja sonar los llamados de Dios. En cuanto que los consideremos posibilidades de redención, trampolín desde el cual rebotar, pobreza que son terreno propicio a la actuación del Espíritu; y que por lo tanto las tomemos como ocasión para reaccionar en contra, o sea, para vivir la fecundidad del misterio pas-cual, la muerte que da vida, la conversión que es inicio de vida nueva. En este sentido podemos apuntar:

a) Tenemos una estima teórica de los valores éticos, en concreto de los valores evangélicos, pero los transgredimos con facilidad, y hasta a veces nos preciamos de ello: el ser *piolas*, las *canchereadas*, las *viveza criolla*, y también los *curros* son expresiones con carga positiva de defectos éticos.

7. Dato extraído del diario La Nación, 20-10-02, 1 y 13.

b) Nos falta capacidad de lucha y organización. Con frecuencia le sacamos el cuerpo al trabajo, sobre todo cuando no tenemos quien nos vigile. Somos excelentes diagnosticadores y ejecutores muy pobres.

c) Ponemos demasiada energía en esperar la solución de nuestros problemas de manos ajenas, llámense FMI, el gobierno u otros. Una anécdota atribuida a Juan Bautista Alberdi cuenta que estando en los Estados Unidos, en 1855, comentó a un nieto del general Lafayette que “lo que más le asombraba de los Estados Unidos era el orden público, en que todo parecía marchar por sí mismo. El gobierno –agregó– no se ve ni se advierte. –En efecto, Mister Alberdi –respondió uno de los contertulios–, acá el gobierno no puede dejar de existir sin que nadie se aperciba de ello”.⁸

2. Argentina: su desafío misionero

¿Qué es para Argentina hoy pasar de la adolescencia a la adultez? Retomamos aquí lo dicho en el apartado 1.1 (c)

¿De qué manera, vivir plenamente la Eucaristía y la Reconciliación es la fuente que inspira la respuesta misionera que Dios espera hoy de la Iglesia en Argentina?

¿Qué significa para la Iglesia en Argentina hoy “*ir más allá de las fronteras*”?

El gran desafío es arrancar desde la Eucaristía, hacernos Iglesia más plenamente eucarística. El gran desafío misionero para Argentina es *vivir y ofrecer una ética eucarística*. Y una ética eucarística significa: incluir, transformar, dar.⁹

2.1. La Eucaristía es incluir porque es comunión

La Eucaristía es Jesús que se ofrece al Padre en el Espíritu, por nosotros, para incluirnos en el eterno abrazo con el que la Trinidad se da y se ofrece en amor.

Incluir es realmente no excluir a nadie, hacernos capaces de asociarnos en la diferencia, de armar proyectos comunes, un proyecto común,

8. J. I. GARCÍA HAMILTON, *Vida de un ausente*, Buenos Aires, Sudamericana, 75.

9. Esta categorización del don de la Eucaristía puede ser iluminada por J. RATZINGER, “Eucaristía, comunión y solidaridad”, en *L'Osservatore Romano*, 36 (1758), 6-9-2002, 5-7.

todos los argentinos, y los católicos ser agentes, animadores de esta comunión, de esta tolerancia, de un país que nos incluye a todos, que opta por integrar a los diferentes: el deseo de incluir supone una Iglesia que “sea recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando”.¹⁰

Es el desafío al que nos convoca Juan Pablo II: ser *casa y escuela de comunión* (NMI, 43) y serlo de tal manera, que los pobres, en cada comunidad cristiana, se sientan como “en su casa” (NMI, 50).

Comunión es también mostrar que la sensibilidad religiosa genera sensibilidad social: que en el cristianismo ambas van integradas, o no van, porque:

a) La misión de la iglesia es religiosa, y por lo mismo, plenamente humana;¹¹

b) El que sigue a Cristo, hombre perfecto, se perfecciona en su misma realidad humana (*ibídem*, 41);

c) Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida.¹²

2.2. La Eucaristía es transformar porque es ofrenda

La Eucaristía es entrega que da vida, es nuestro pan, tan cotidiano y frágil, que se hace el gran Cuerpo de Jesús. La Eucaristía es “transformación misericordiosa y redentora del mundo en el corazón del hombre”¹³

La Eucaristía nos transforma a nosotros, en primer lugar, ya que “somos transformados en aquello que recibimos”. El desafío es dejarnos hacer “pan que se entrega y vino que se ofrece”. Recibir a Jesús en nuestras vidas, dejar que la Trinidad y su plan salvífico habite en el centro del propio corazón y en las comunidades cristianas

Por eso en cuanto transformadora, la Eucaristía completa el sacramento de la reconciliación, y es ella misma, momento de conversión. El desafío en este sentido es nuestra conversión como Iglesia en Argentina, como Iglesia que decide ser adultamente eucarística, adultamente misionera. El pasar:

10. *Plegaria Eucarística V b.*

11. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, 11.

12. Cf. JUAN PABLO II, Carta del 12-5-82, en *L'Osservatore Romano*, 6-6-82, p. 19.

13. JUAN PABLO II, Carta *Dominicae Coenae*, 7.

* de una actitud pasiva a una actitud activa;

* del recibir al dar;

* del paternalismo a la madurez;

* de ser nosotros evangelizados, a hacernos evangelizadores: de la preocupación por lo que nos falta a la preocupación por lo que otros necesitan, de la queja a la acción de gracias activa.

La Eucaristía que transforma, que hace misionera a la Iglesia, nos lleva a tener una actitud protagonista, desde la conciencia del don, y desde la propia pequeñez que confía en el Señor y en los demás. Es realmente tomar la vida en las propias manos, sin esperar las soluciones de otros mayores que nos den las cosas hechas. Es escuchar realmente el mandato misionero: “la misa ha concluido, ahora sigue la eucaristía, vayan a todas las naciones, a todos los que no conocen a Jesús, a los pobres, a los que sufren, a los desorientados, a los deprimidos”

Los obispos nos dicen: “Argentina, canta y camina”. Hace falta saber cantar para poder caminar juntos. La misión hacia dentro de Argentina se hace fortaleciendo la sociedad civil: todas las iniciativas que construyen aquel proyecto común desde abajo hacia arriba. Que por eso nos fortalecen como pueblo, nos dan consistencia y fe, esperanza y capacidad de construir, de desarrollar nuestras inmensas potencialidades.

2.3. La Eucaristía es dar

Es justamente el Hijo de Dios que se entrega por nosotros, porque se ha hecho *solidario* con nuestra suerte. Por el gesto eucarístico de Jesús hemos sido *incluidos* en la Trinidad, y desde entonces nuestra perspectiva *ha cambiado, hemos sido transformados*. Ahora sabemos que “hay más alegría en dar que en recibir”, y que “todos formamos un solo cuerpo porque participamos de un único pan” (1 Co 10,17): esto es la solidaridad. El Cuerpo es en primer lugar la Iglesia, pero el Cuerpo es también, por lo menos potencialmente, como vocación, el Cuerpo es la humanidad, a la que somos enviados. Lo lógico es, entonces, que vivamos con la conciencia palpitante de que “los miembros del cuerpo que consideramos más débiles son también necesarios” (1 Co 12,22), y tenemos que salir, ir: hemos sido enviados.

3. ¿Adónde ir?

El mandato misionero es pluriforme. Se dirige a toda la iglesia, y la Iglesia es enviada a todos aquellos espacios, personas o grupos, que no han recibido a Jesús. Nos preguntamos entonces hacia dónde nos envía la Eucaristía que nos hace adultamente misioneros, hoy y aquí en esta Argentina hecha y deshecha, amada y padecida. Vamos a señalar cuatro ámbitos.

3.1. *Ir al próximo*

Tomamos esta expresión, “ir al próximo”, en el sentido de ir hacia el que tenemos más cerca, física o afectivamente más cerca.

3.1.1. Nos referimos a la propia familia, a los vecinos, a los amigos, a los compañeros de trabajo. En estos espacios, el gran desafío de una ética eucarística, el gran desafío de *ir más allá de las propias fronteras*, supone:

a) *Salir del individualismo hacia la comunidad*. Poner el énfasis en salir al encuentro, dialogar y encontrarnos con los que estamos cerca: familia, barrio, relaciones laborales. Crecer en la capacidad de convivencia, desde el círculo más íntimo. En nuestra situación, los vínculos humanos se hacen quebradizos. Vivimos hipostasiando el momento, y las relaciones humanas difícilmente pasan la prueba del tiempo. La fidelidad está más que desvalorizada.

Las vínculos humanos son por eso el primer campo de la misión, el terreno privilegiado donde buscamos la santidad. La misión nos impulsa a salir de nosotros mismos para encontrar y comprender a los demás, y esto es ser misioneros.

Sin embargo, el llamado que se nos hace surge de quien ha hecho su opción definitiva por nosotros, por la humanidad. Dios ha establecido su matrimonio indisoluble con cada persona y con el conjunto de los seres humanos. Estamos llamados a testimoniar que “el amor no consiste en que nosotros amemos sino en que Él nos amó primero”, y que por lo tanto, siempre podemos recomenzar. Si hay uno que dice “yo vengo a ofrecer mi corazón”, eso significa que “no todo está perdido”¹⁴; mucho más si quien lo dice es Jesús, el Hijo de Dios, que ofreciéndose cada mañana en la Eucaristía, se hace garantía de que las relaciones humanas incluyen la fidelidad, la estabilidad.

14. Canción de Fito Páez.

b) *Salir de la queja a la esperanza y la alabanza*. A veces pareciera que un velo nocturno ha caído sobre nuestro corazón y nuestra mirada, y no logramos romper la inercia de esta depresión colectiva que vivimos los Argentinos. Pero nosotros sabemos que hemos sido amados primero, y que el amor es más fuerte que el temor. Los cristianos tendríamos que pensarlo mucho más antes de establecernos en la crítica. ¿Porque a qué somos enviados? ¿a dar buenas o malas noticias? Somos enviados a dar la Gran Buena Noticia, que tiene que traducirse en buenas noticias dadas a nuestros familiares, a nuestros amigos, a nuestros compañeros, a nuestros vecinos: ser misionero es sonreír mucho, darle la bienvenida a cada día y a cada persona, decirle: vos valés mucho, y hoy podemos construir juntos algo bueno, que ilumine la ruta y la ciudad humana:

“El Reino tiende a transformar las relaciones humanas y se realiza progresivamente, a medida que los hombres aprenden a amarse, a perdonarse y a servirse mutuamente... Trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo divino, que está presente en la historia humana y la transforma”.¹⁵

Esto es posible porque “hemos sido amados primero”, y por lo tanto, el amor gratuito es el resplandor espontáneo de quien celebra la Eucaristía, de quien cada día recibe el abrazo de la Trinidad que nos incluye.

3.1.2. Con esta expresión “prójimo”, queremos referirnos particularmente al país: es decir: para la Iglesia es un desafío misionero ir hoy hacia el país, y jugar en él un papel reparador, dar en nuestra tierra la Buena Noticia de que Dios nos ama en concreto y que debemos edificar juntos el Reino en nuestra patria. Los cristianos estamos llamados a colaborar activamente en hacer un país más eucarístico, desde un testimonio adulto y una proclamación abierta de lo que significa hoy entre nosotros, *incluir, transformar, dar*.

Tenemos que emprender la tarea de aunarnos como pueblo, crecer en la capacidad de armar un proyecto común aceptándonos y queriéndonos como diferentes. La Iglesia tiene que contribuir con laicos que participan activamente, *de otra manera*, en la vida política. Ciudadanos que extraigan de la mesa de la Palabra y de la mesa del Pan, la inspiración y la fuerza para *conducir* a nuestro pueblo, a todos los niveles, los más altos y los más pequeños.

15. JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, 7-12-1990, 15. En adelante citamos RM.

Hace falta también reforzar el federalismo, en todas sus manifestaciones. El primer testimonio eucarístico es no solamente no excluir a nadie, sino también dar a cada uno el propio lugar en el concierto común. Hacer una patria de hermanos es hacer una patria de diferentes, cuyas diferencias son tomadas como oportunidad para una sinfonía enriquecida. “Si las notas no suenan de manera diferente” –dice San Pablo– “nadie reconoce lo que se está ejecutando. Y si la trompeta emite un sonido confuso, ¿quién se lanzará al combate?” (1 Co 14,7-8).

No podemos dejar de señalar aquí la desigual distribución de los agentes evangelizadores en nuestra patria. La arquidiócesis de Buenos Aires tiene 3765 habitantes por sacerdote y Córdoba 4687, mientras que la diócesis de Merlo-Moreno tiene 20.136 habitantes por sacerdote, (casi como el promedio de África), Orán, 9276, San Justo 9876, Bariloche 6457.

El ir más allá de las fronteras en nuestra tierra es animar de manera más clara la pastoral vocacional, para que todos los jóvenes a quienes el Padre, por Jesús y en el Espíritu, está llamando a una especial consagración, en el sacerdocio o en la vida religiosa, puedan escuchar esa voz suave y firme que cautiva, que libera y que envía.

Tenemos que vivir esto también en la Iglesia, donde todos estamos llamados a ser misioneros en la propia tierra, transpasando las fronteras del sexo o género, de los prejuicios, de la corrupción, del no te metás, del color de la piel o de la clase social, del partido o de la profesión. Una Iglesia misionera es una Iglesia en la que mujeres y varones, clérigos, laicos y religiosos participan activamente, en todos los niveles y sin marginaciones. Así podremos trascender esta capacidad sinfónica a nuestro país en cuanto organización común.

Para esto, hemos de salir del paternalismo al protagonismo como pueblo, a fortalecernos como sociedad civil. Lo cual está ya ocurriendo, y es una riqueza del momento: el desprestigio de la clase dirigente se da junto al crecimiento de diversas iniciativas de sociedades y grupos intermedios: desde las asambleas barriales a las actividades deportivas, de la eclosión de proyectos solidarios a las numerosas y hermosas actividades relacionadas con el arte, la música, el teatro y la educación. Es la sociedad civil, es el pueblo, quien hace la historia, aunque nuestros manuales estén más llenos de los nombres de próceres, gobernantes y generales. Lo que importa es la gente, y mucho más cuando la gente se hace pueblo, se fortalece como pueblo, sentándose a pensar juntos, levantándose para actuar juntos y uniéndose para cantar juntos.

El paternalismo-infantilismo es un movimiento de arriba hacia abajo: nos lleva a culpar de nuestros males a los gobiernos y esperar de ellos las soluciones. El protagonismo eucarístico viene de abajo para arriba. Nos dice que la mayor dignidad es el bautismo y la de los bautizados que celebran la eucaristía. Y por eso nos lleva a reconocer nuestra parte en los errores así como en los éxitos, y a decidir lo que queremos ser y hacer como pueblo, y hacerlo, desde abajo para arriba, desde las iniciativas de grupos hacia la comunidad que se organiza.

Es cierto que todo lo que tenemos es don, pero un don que viene de Dios y que debemos también a muchos hermanos. Un don que por eso mismo nos hace agentes, hacedores, *sujetos del propio desarrollo*.¹⁶

Este *ir al prójimo* nos lleva a un fecundo diálogo interreligioso y ecuménico –primero de todo–; a un diálogo también entre partidos, entre provincias, entre instituciones. La Iglesia es enviada a iniciar el diálogo, a promoverlo, a facilitarlo, a cultivarlo, hacia adentro y hacia afuera.

Hemos pasado, estamos pasando, y hemos de pasar aún más: de una Iglesia que recibe a una Iglesia que da, de una Iglesia que manda a una Iglesia que propone, de una Iglesia que dictamina a una Iglesia que dialoga, porque lo que se nos ha confiado es *el diálogo de la salvación*.¹⁷

Sí, Argentina: *canta, camina, y entra en tu tierra, rema mas adentro en tu tierra*.

3.2. *Ir ad Gentes*

Pero la Iglesia Argentina, con toda su riqueza y con toda su pobreza, conciente de *tanto bien recibido*¹⁸ tiene también que vivir su desafío misionero eucarístico *yendo ad Gentes*. En este sentido queremos seguir los ámbitos que propone Juan Pablo II en *Redemptoris Missio*.

3.2.1. Ir hacia quienes no han conocido a Cristo, a las “vastas zonas sin evangelizar”, en las que crecen con dificultades, hoy, las iglesias jóvenes (RM, 37).

Todo lo que hemos visto, mirado y escuchado mientras oímos el llamado de Jesús: *Vayan a todas las naciones*, tiene que arrancar del corazón de nuestra Iglesia en Argentina, un impulso a ir a quienes no han conoci-

16. PABLO VI, Encíclica *Populorum Progressio*, 26-3-1967, 15.

17. PABLO VI, Encíclica *Ecclesiam Suam*, 6-6-1964, 64 a 111.

18. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, n. 233.

do a Jesús, y en especial a aquellas y aquellos hermanas/os que a la vez viven en situaciones inhumanas de pobreza. Nos espera África, el continente concientemente olvidado por los poderosos. Nos espera Asia, donde vive algo más de la mitad de la humanidad, de la cual sólo el 2,94%¹⁹ es católica, y alrededor del 5% es cristiana. Esto significa que solamente en Asia, 3458 millones de personas no conocen a Jesús (100 veces la población de Argentina). Juan Pablo II dice: “la misión ad gentes... debería orientarse principalmente... hacia el continente asiático” (RM, 37) Sí, tenemos que dar de nuestra riqueza y también de nuestra pobreza. Somos un país rico en la fe, rico en nuestro pueblo, rico en sus recursos naturales, rico en humanidad, rico en la tierra, rico en sus vocaciones, rico en sus jóvenes y en sus niños.

En Argentina tenemos 6373 habitantes por sacerdote. En Europa hay 3253, en África: 28.967, y en Asia, 54.977 habitantes por sacerdote.

No podemos dejar de contemplar a Jesús en el rostro de los 850 millones de personas con hambre, en los 11 millones de niñas y niños menores de 5 años que cada año mueren de hambre (es decir, uno cada cuatro segundos).²⁰ No podemos dejar de ver a Jesús en las/os 1100 millones de hermanas/os chinas/os que no saben del Hijo de Dios hecho hombre; no podemos dejar de contemplarlo en los 1000 millones de ciudadanas/os de la India, en su gran mayoría sumamente pobres, herederos de una sabiduría milenaria, sujetos de una humanidad rica y profundamente religiosos, pero que no saben que Jesús es el mejor camino, la verdad más plena, la vida que no se acaba.

Y dentro de nuestra misma patria, el 20% de los argentinos tiene el 55% de los ingresos, mientras que el 20% más pobre, recibe el 3,9% de los ingresos.

Vamos hacia otros pueblos con la conciencia de que no buscamos conquistar sino entablar con ellos el diálogo de la salvación, contándoles la buena noticia del Reino. Por historia, por idiosincracia, podemos distinguir muy bien entre globalización y universalidad. No queremos imponer nada, sino hacer juntos un proyecto de liberación y de libertad, ya que sabemos por el Evangelio y por nuestra experiencia histórica, que

19. Extraemos las estadísticas relativas a aspectos religiosos de los suplementos de AICA-DOC, 567 y AICA-on-line.

20. Datos en *La Nación*, 17-10-02

“un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”, como decía Dionisio Inca Yupanqui, en las Cortes españolas de 1810 (Farrell, 55)

Los argentinos estamos especialmente dotados para ser misioneros respetuosos de la cultura de los pueblos a los que somos enviados, por las experiencias de imperialismo cultural que hemos vivido, y por la capacidad de integrar en una nacionalidad gran diversidad de culturas. Por esto tenemos que sentirnos especialmente llamados a la inculturación.

Argentina: canta, camina y sal de tu tierra, sal de la tierra.

3.2.2. El Papa apunta también como ámbito de la misión ad gentes, los *mundos y fenómenos sociales nuevos* (RM, 37). Entre ellos, indica en primer lugar:

“Lugares privilegiados deberían ser las grandes ciudades, donde surgen nuevas costumbres y modelos de vida, nuevas formas de cultura, que luego influyen sobre la población. Es verdad que «la opción por lo últimos» debe llevar a no olvidar los grupos humanos más marginados y aislados, pero también es verdad que no se pueden evangelizar las personas o los pequeños grupos descuidando, por así decir, los centros donde nace una humanidad nueva con nuevos modelos de desarrollo. El futuro de las jóvenes naciones se está formando en las ciudades” (*ibidem*).

También nos dice que *no se puede olvidar de los jóvenes, que en numerosos países representan ya más de la mitad de la población*. Tenemos que ir hacia los jóvenes y decirles: ser misionero es hermoso, ser consagrado te llena la vida y el corazón, la vida la tenemos para darla. Animar a nuestros jóvenes a ir más allá de las fronteras del facilismo, de la chatura, del consumismo. Ir también a los jóvenes que no encuentran sentido a sus vidas, y sencillamente mostrarles a Jesús, y crear espacios donde puedan escuchar su voz y contemplar el rostro del *más hermoso de los hijos de los hombres*.

Es claro que *se deben recordar las situaciones de pobreza, a menudo intolerable, que se dan en no pocos países, y que con frecuencia, son el origen de las migraciones en masa*.

3.2.3. Habla también el Papa de los “areópagos modernos”, y entre ellos señala en primer lugar “*el mundo de la comunicación que está unificando a la humanidad y transformándola –como suele decirse– en una aldea global*”. Y añade: “no basta usarlos para difundir el mensaje cristiano... sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta “nueva cultura” creada por la comunicación moderna” (*ibidem*).

3.2.4. Y por último, el otro inmenso areópago moderno que señala Juan Pablo II, y que queremos remarcar aquí, es “la promoción de la mujer y del niño”. Espacio, el de la mujer, que ya señalaba Juan XXIII en *Pacem in terris*, como una de las tres más importantes notas características de nuestra época,²¹ urgiendo a que su presencia y acción no se limite al ámbito doméstico, sino que se haga más patente en la vida pública; la mujer como lugar privilegiado de misión, y agente privilegiado de misión. Es cierto que ellas van ocupando lugares de mayor responsabilidad en la sociedad y en la Iglesia. Sin embargo, hay que abrir más ancha y libremente este espacio, el espacio que necesita nuestro mundo, el que Dios Padre destinó para ellas, para nosotras, cuando nos hizo el 50% de la humanidad, cuando confió a María la concepción y la educación de su Hijo hecho hombre, cuando el Espíritu quiso manifestarse a la Iglesia y hacerla misionera. Este desafío misionero se hace más agudo, más urgente cuando pensamos en las niñas: ser mujer y ser infante a la vez, es la mayor desventaja que puede sufrir el ser humano en muchos lugares de la tierra; una condición que para millones de niñas, es denigrante.

3.3. *Ir más allá de las fronteras en el propio corazón*

Lo más irreductible de la dignidad humana se juega en cada persona: algo que es de cada uno: la conciencia, el corazón: un templo inexpugnable, que sólo se puede abrir desde adentro, desde la propia libertad.

El desafío misionero de la Iglesia argentina pasa también por el corazón de cada bautizado, en su decisión de ir más allá de las fronteras que cada uno nos ponemos: más allá de las heridas, más allá de las cobardías, más allá de los miedos. Hay que escuchar la vocación misionera dentro del alma, porque allí, es seguro que el Espíritu nos habla, y desde allí nos convoca.

Un corazón misionero es un corazón que pone la felicidad en la entrega, que percibe las necesidades de los demás, que sale al encuentro. Un corazón misionero es un corazón entregado, y por eso feliz.

La Eucaristía que nos hace adultos en la fe, y por eso misioneros, nos abre a ese fascinante horizonte que es la santidad. Se nos hace este llamado como pueblo, pero sobre todo, es el canto del Dios amante que se-

duce a cada uno desde lo hondo del corazón. Es “el fundamento de la programación pastoral al inicio del nuevo milenio” (NMI, 30), el manantial más genuino de toda vocación misionera, es la entraña de nuestro desafío misionero. Tenemos que escucharlo como Iglesia argentina. Una santidad fraguada en la Eucaristía, hecha pasión por Dios y compasión hacia quienes nos esperan; una santidad que abre el alma y nos hace capaces de incluir a todos, de transformar la realidad, de salir, ir y dar a cada uno la Buena Noticia del Reino

Argentina, argentino: canta, camina y rema más adentro en la tierra de tu corazón, más allá de tus límites: canta, camina más allá de tus fronteras, sal de todo lo que achica tu tierra y la agosta, agranda los límites de tu carpa (Is, 54,2), de tu barca, de tu corazón.

MARÍA JOSEFINA LLACH ACI

12/10/2002

21. Encíclica del 11-4-1963, 41.

EL DEÁN FUNES, LA REVOLUCIÓN Y LA REFORMA ECLESIASTICA RIVADAVIANA. CUANDO LA CARRERA ECLESIASTICA Y LA CARRERA POLITICA SE CONFUNDEN

RESUMEN

La A. presenta un panorama de la acción del deán Funes a la luz de su defensa del rol de los sacerdotes seculares cordobeses, contra las órdenes religiosas, contra el centralismo de Buenos Aires y contra la misión Muzi, inspirado en una propuesta bolivariana de una Iglesia de raíces continentales.

Palabras clave: Patronato, clero secular, órdenes religiosas.

ABSTRACT

The A. introduces an overall view of Dean Funes' work, from the point of view of his defense of the role of secular priests in Córdoba, against religious orders, against Buenos Aires' centralism, and against Muzi mission. He was inspired on a Bolívar proposal of a Church built from continental roots.

Key words: Patronate, secular priesthood, religious orders.

* Universidad Torcuato Di Tella-Conicet. Este artículo reúne las principales hipótesis que desarrollé en mi tesis de doctorado en historia, *Gregorio Funes y las iglesias rioplatenses, del Antiguo Régimen a la Revolución*, Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 2003.

1. Introducción

No casualmente Américo Tonda se interesó por la figura del deán Gregorio Funes (1749-1829) y le dedicó una importante obra en la que aborda su pensamiento teológico.¹ Para Tonda, Funes era un dilema a resolver, y no se equivocaba en este punto: Funes resulta una figura muy difícil de encasillar. Tonda se enfrentó a la dificultad de explicar un Funes ambiguo, que bien podía elogiar al Papa y al mismo tiempo mirar con desprecio al delegado apostólico que éste enviara al Río de la Plata: Tonda tenía motivos para ver en Funes un hombre plagado de contradicciones. Por un lado, Funes apoyó en 1822 la reforma eclesiástica rivadaviana, pero ello no le impidió pocos años más tarde escribir una obra en la que discutía buena parte de los argumentos en los que esa reforma se sustentaba, que se ganó incluso el elogio y la admiración por parte de los más acérrimos enemigos del reformismo porteño, como Castro Barros. Fue además el autor de un dictamen acerca del patronato regio largamente recordado –fue objeto de largos debates en la década de 1920, cuando el *affaire* De Andrea colocó sobre el tapete el tema del patronato–; sin embargo, tal como el propio Tonda advertiría aquel dictamen estaba plagado de ambigüedades difíciles de explicar, dado que Funes admitió la legitimidad del derecho de patronato en 1810, pero recomendó que tal derecho se mantuviera en suspenso, como si no existiera. ¿Cómo explicar actitudes que parecen tan contradictorias y ambiguas? Éste será el objetivo de las siguientes páginas. Empezaremos por reconstruir la carrera eclesiástica de Funes en la sociedad colonial cordobesa; luego abordaremos los problemas a los que se vio enfrentado a la hora de la revolución de independencia para finalmente dar algún tipo de respuesta a las dificultades que hemos señalado.

2. Un Funes devenido deán

Gregorio Funes era el primogénito de una familia prestigiosa de largo arraigo en Córdoba que, a pesar de su buen pasar, se enfrentó a la desdicha de la temprana muerte del padre.² Su madre viuda debió entonces

1. A. TONDA, *El pensamiento teológico del deán Funes*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1982.

2. C. A. LUQUE COLOMBRES, *El deán Dr. Don Gregorio Funes. Arraigo de su familia en América*, Universidad Nacional de Córdoba, 1943.

afrontar por sí sola la dificultad de colocar a sus hijos en una buena posición social; al primogénito, como era frecuente en la época, se lo encaminó hacia una carrera sacerdotal. Así Gregorio Funes inició su formación entre los jesuitas, para terminar luego de su expulsión en 1767 por integrarse al clero secular cordobés que era por entonces bastante débil. En la diócesis de Córdoba del Tucumán, la presencia del clero regular amenazaba con opacar la de los sacerdotes seculares, tal es así que incluso la Universidad de Córdoba pasó a ser administrada por los franciscanos a la hora de la expulsión de los jesuitas, en lugar de quedar a cargo del clero secular, tal como había dispuesto el propio monarca Carlos III. El clero secular, en lento proceso de crecimiento, se topaba en Córdoba con la presencia de un clero regular de larga tradición. En este contexto se desarrollaron los primeros años de la carrera eclesiástica de Funes, una carrera plagada tanto de obstáculos como de decisiones cruciales que el joven cordobés tuvo que afrontar.

La carrera sacerdotal de Funes transcurrió, en sus primeros años, atravesada por la disputa sin tregua entre el clero secular y el regular y fue precisamente en la Universidad, a cuyo claustro Funes pertenecía, donde buena parte de estas disputas se desplegaron. Recién ordenado y doctorado en teología, Funes se vio envuelto en 1774 en una serie de conflictos que enfrentaban por un lado al claustro (compuesto en su mayor parte por sacerdotes seculares) y por el otro a las autoridades franciscanas que ocupaban el rectorado, respaldadas por el obispo. Precisamente por haberse mezclado en tales disputas, el joven Funes fue sancionado por el prelado: ello le valió, como “castigo”, que se lo enviara como coadjutor a atender un curato de la campaña cordobesa (Punilla). En este contexto, Funes tomó la primera decisión crucial en su carrera eclesiástica: buscó un artilugio para escapar del curato rural al que lo destinaron dado que, en sus propios términos, el mandato de alejarse de la ciudad de Córdoba que le imponía una suerte de destierro le parecía una medida sumamente cruel. Desesperado, le escribió al gobernador Vértiz que “si yo quedo en este obispado antes bien yo mismo me atravieso la espada”.³ En tales términos, a los que el gobernador no pudo negarse, le solicitó que se le permitiera viajar a España para completar su formación.

El carácter crucial de la decisión que tomó Funes en 1774 no reside en el afán por continuar sus estudios en España, sino más bien en el de-

3. Carta de Gregorio Funes al gobernador Vértiz, Valle de la Punilla, 16 de diciembre de 1774, en AGN, Temporalidades de Córdoba, IX-21-10-5.

seo de escapar a toda costa de la cura de almas en el marco de la parroquia rural a la que se lo había confinado. Véase cómo se expresaba Funes, tiempo después de aquel incidente, acerca de la cura de almas: “me dice Ud. que me dé a los ministerios: ahora lo hago, confieso y predico con alguna frecuencia y no me entrego más a este gustoso y útil ejercicio porque *sin un estudio muy profundo temería ser como un vaso de vidrio que sueña más cuando está más vacío*”.⁴ Sin duda, Funes no se conformaba con el ejercicio del ministerio pastoral; su grado de doctor, y el prestigio de su abolengo lo impulsaban a aspirar a más altas miras. Empezó entonces el camino de los estudios en España ya que, creía, el Río de la Plata no estaba en condiciones de ofrecerle ningún beneficio eclesiástico *sine cura*, que él considerara digno de sí, ya sea en el coro de alguna catedral o en la cátedra universitaria. Sabía muy bien cuáles eran sus aspiraciones.

Su paso por la corte de Madrid y la Universidad de Alcalá, donde obtuvo un doctorado en derecho canónico, le permitió forjar los contactos necesarios como para retornar a Córdoba con el nada despreciable título de canónigo de merced de la catedral. En 1780, una vez designado el nuevo prelado Fray Joseph de San Alberto, Funes emprendió el regreso, y retornó a los conflictos en los que el clero secular cordobés se hallaba todavía involucrado. En este contexto, Funes se convirtió en el paladín de la batalla aún inconclusa contra los franciscanos, con el propósito de lograr aún que la universidad cordobesa fuera entregada al clero secular a quien, según Funes, legítimamente le correspondía. Fue ésta una batalla perdida: el clero secular era por entonces lo suficientemente débil en Córdoba como para llevar adelante la lucha, a pesar de que contaba con el respaldo del propio Carlos III, un monarca cuyas disposiciones podían ser tranquilamente desoídas por sus subalternos. El clero secular no estaba preparado para dar batalla; carecía de una identidad en común que lo amalgamara. No tenía, en suma, conciencia del lugar prestigioso que según Funes debía ocupar: un lugar que debía ubicarse por encima de las órdenes religiosas que no eran más que simples “tropas auxiliares del Clero Secular”,⁵ como diría Funes. Así perdió la batalla, y no logró darle al clero secular cordobés el prestigio que se merecía.

4. “Correspondencia del deán dirigida a D. Domingo Frasqueri, sobre su vida íntima”, MBN, AGN, 3684, Córdoba, febrero de 1789.

5. “Memorial” redactado por el canónigo de merced Gregorio Funes, que también lleva las firmas del magistral Videla del Pino y el chantre Ascasubi en 1785, transcripto en Zenón Bustos, *Anales de la Universidad de Córdoba. Segundo período (1767-1808)*, Córdoba, 1901, vol. II, p. 453 y ss.

El protagonismo que adquirió Funes en la infructuosa batalla por la Universidad a comienzos de la década de 1780 tuvo sin embargo un saldo positivo: lo convirtió a Funes en una figura de importantes proporciones en el clero secular cordobés. Tal es así que, a la hora de las exequias de Carlos III fallecido en 1789, Funes se sintió ensalzado cuando se lo convocó para que pronunciara la *Oración fúnebre* del monarca. Pero no debemos engañarnos: el clero secular cordobés se hallaba tan dividido y era tan conflictivo en Córdoba, que fue ésta la única ciudad rioplatense en la cual se celebraron dos ceremonias fúnebres, a falta de una, en honor del monarca difunto.⁶ Y Funes, claro está, fue el orador de sólo una de ellas. Sin embargo, a pesar de todas las contradicciones y dificultades, su carrera continuó con un rumbo ascendente. A pesar de la difícil relación que tenía ya por entonces con el gobernador Sobremonte, su carrera eclesiástica se aceleró: de canónigo de merced ascendió pronto a arcediano, y poco después sería designado vicario general de la diócesis. Era un hombre que no pasaba inadvertido en la sociedad cordobesa, y podía ser incluso temido, dado que era el único doctor en derecho canónico con que contaba por entonces la diócesis; el conocimiento del derecho le proporcionaba herramientas muy útiles para disputar posiciones y adquirir prestigio en la sociedad colonial. El obispo Moscoso no tardó en advertir cuánto lo necesitaría: en 1791, en carta al virrey declaraba que “es el único letrado que descubro”.⁷ No era ésta poca cosa.

En este contexto, cuando el horizonte se tornaba cada día más promisorio, tomó la segunda decisión crucial de su carrera eclesiástica: resignó la promoción que el monarca Carlos IV le ofreció para ser trasladado al cabildo catedral de Buenos Aires. A fines del siglo XVIII, el clero secular de Buenos Aires se hallaba en una posición mucho más sólida que la del cordobés: mientras que en Córdoba debió resignar la Universidad, en Buenos Aires en cambio dirigía los Reales Estudios y había establecido un seminario conciliar.⁸ En estas condiciones, resignar una canonjía en Buenos Aires puede, a primera vista, parecer una decisión descabellada,

6. Una reseña acerca del modo en que se desarrollaron las exequias puede verse en la descripción que realizó el notario del gobernador Sobremonte, M. de Arrascaeta, en un oficio datado en Córdoba, 5 de diciembre de 1789, AGN, Intendencia de Córdoba, 1789-1790, IX-5-9-7.

7. Carta del obispo Moscoso al virrey, datada en Salta, 3 de agosto de 1791, Archivo del Instituto de Estudios Americanistas, Universidad Nacional de Córdoba, documento 5953.

8. Acerca de la formación del clero en Buenos Aires, véase R. DI STEFANO, “*Magistri clericorum*. Estudios eclesiásticos e identidades sacerdotales en Buenos Aires a fines del período colonial”, *Anuario IEHS*, Tandil, 12 (1997).

pero no lo era: Funes sabía muy bien que instalarse en Buenos Aires sólo le traería dificultades. En el puerto, hubiera tenido, casi, que empezar de cero, abriéndose camino en un terreno que le era completamente ajeno e incluso podía resultarle hostil, dado que allí podría ser considerado un advenedizo; en Córdoba en cambio el obispo Moscoso le estaba abriendo las puertas a una promisorio carrera. Funes no vaciló en resignar la canonjía porteña.

Poco después, en efecto, Moscoso lo designaría su provisor, de tal modo que se convirtió en la mano derecha del obispo y acaparó en sus manos una serie de funciones clave en el gobierno de la diócesis. Y para 1804, cuando falleció el obispo, se hizo cargo durante cerca de cinco años de la diócesis en sede vacante, dado que en América las vacancias solían ser prolongadas. Para entonces, en la práctica, el gobierno de la totalidad de la diócesis de Córdoba, que abarcaba por entonces cinco provincias, pasaba por sus manos, y Funes sabía sacar provecho de esa situación.⁹ Una vez convertido en gobernador de la diócesis en sede vacante, naturalmente su aspiración no podía ser otra que la titularidad del obispado, pero éste nunca llegaría; tal es así que, cuando Carlos IV le confirió el título de deán de la iglesia cordobesa, Funes no le asignó a esta promoción gran importancia: el deanato no era por entonces mayormente significativo. Fue la Revolución la que le dio fama a Funes bajo su título de deán.

3. La revolución: carrera eclesiástica y carrera política

La Revolución clausuró definitivamente el camino al obispado pero abrió sin embargo nuevos horizontes que le permitieron a Funes arribar a Buenos Aires, esta vez ya con la promesa de los honores. Una vez que el obispo cordobés –Orellana– quedó involucrado en el movimiento contrarrevolucionario, Funes se convirtió en el principal interlocutor que la Junta de gobierno porteña hallaría en Córdoba, y su palabra no sería desoída. Cuando en agosto de 1810 el deán cordobés fue convocado por el gobierno para que decidiera acerca del destino del patronato regio, Funes advirtió que en esa decisión estaba en juego algo mucho más importante que las prerrogativas del poder civil en lo que hace a las materias eclesiásticas

9. Al respecto véase L. R. ALTAMIRA, *El deán de Córdoba. Actuación del presbítero Doctor Don Gregorio Funes en la primera silla del cabildo eclesiástico de su ciudad natal*, Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1940.

ticas: esa decisión parecía dejar en sus manos el destino que tendrían los gobiernos eclesiásticos de las tres diócesis rioplatenses. Con ello Funes pasaba a ser algo más que el deán de Córdoba; se convertía de este modo en el árbitro de cuyas decisiones dependería, incluso, el propio clero de Buenos Aires.

Por ejemplo, ¿qué debía hacer el gobierno revolucionario ante el reclamo de algunos miembros del cabildo eclesiástico porteño, que exigían que, en virtud del patronato, se les concediera las promociones que esperaban en su carrera? Se consultó a Funes y éste recomendó la moderación: consideraba necesario esperar a que los ánimos, convulsionados por la política, se sosegaran. Así lo expresó el dictamen de Funes sobre el patronato datado el 15 de septiembre de 1810, sobre la base de un argumento ambiguo: según afirmaba en ese dictamen, el gobierno poseía legítimamente el derecho de patronato luego del desmoronamiento de la corona, pero era un derecho del que debía prescindir en la medida de lo posible, para no exacerbar los ánimos.¹⁰ ¿De quiénes? ¿Del clero? No necesariamente.

El patronato era una cuestión polémica porque ante todo involucraba las relaciones entre la junta de gobierno y los poderes provinciales del interior. Si Funes hubiera admitido que la junta instalada en Buenos Aires tenía derecho a ejercer el patronato, entonces el gobierno habría podido decidir los nombramientos en todos los cabildos eclesiásticos rioplatenses, incluso el cordobés. Pero hete aquí que las provincias, y ni siquiera el propio Funes como representante de Córdoba, estaban dispuestas a concederle a Buenos Aires semejante privilegio.¹¹ Resignar el patronato en las manos de Buenos Aires equivalía a que no se pudiera tomar en Córdoba ninguna decisión acerca de la iglesia local; de tal modo que Funes, que había gobernado la diócesis en sede vacante, no estuvo dispuesto a hacer semejante concesión. De allí la moderación que recomendó en su dictamen de 1810. Sus decisiones en materia política eran al mismo tiempo decisiones eclesiásticas, y Funes pasó a jugar, casi, el papel de ár-

10. "Dictamen del Dr. D. Gregorio Funes sobre el ejercicio del Real Patronato" (15 de septiembre de 1810), *Gazeta Extraordinaria de Buenos-Ayres*, 2 de octubre de 1810. Sobre este dictamen puede verse AMÉRICO TONDA, "El deán Funes y el patronato", *Archivum*, Buenos Aires, 7 (1963-5).

11. Las provincias tenían el derecho de vicepatronato. Al respecto véase MIRANDA LIDA, "Patronato y soberanía. El deán Funes ante el problema de la fragmentación de las iglesias rioplatenses a la hora de la Revolución de independencia", *Anuario IEHS*, 19 (2004); J. C. CHIARAMONTE, "El federalismo argentino en la primera mitad del siglo XIX", M. CARMAGNANI (coord.) *Federalismos latinoamericanos. México-Brasil-Argentina*, México, 1993.

bitro del gobierno de la diócesis porteña, de tal modo que podía incidir en materias clave para ella. Veamos cómo se desarrolló la actuación política y eclesiástica de Funes en Buenos Aires.

Con ese dictamen, Funes daba los primeros pasos en su carrera política, una carrera que se desenvolvió en Buenos Aires, ciudad que Funes ya no habría de abandonar. En octubre de 1810 arribaba al puerto convertido en el representante de su provincia ante la junta de gobierno y en diciembre se incorporó efectivamente a ella cuando se conformó la Junta Grande. La carrera política de Funes no fue sin embargo independiente de su carrera eclesiástica; no había cuestión política que Funes no interpretara a la luz de la enorme conmoción que la revolución estaba provocando en el orden eclesiástico. En 1810, era evidente para Funes que Buenos Aires contaba con un clero secular mucho más seguro de sí mismo que el cordobés, y esta disparidad entre las dos diócesis provocaba enormes contradicciones. Mientras que Buenos Aires tenía un cabildo eclesiástico cuyos miembros tenían la fuerza suficiente como para exigirle al gobierno que se ocupara de promoverlos, en Córdoba en cambio, como Funes bien sabía, el cabildo eclesiástico era mucho más débil, inseguro y conflictivo. Para peor, la junta de gobierno presionaba en pos de entrometerse en los asuntos de la diócesis de Córdoba.

Conciente de estos problemas, Funes se encargó de buscar el modo de frenar las aspiraciones del clero porteño. Así, por ejemplo, Funes recomendó no atender un reclamo de su cabildo eclesiástico relativo a las rentas de la Iglesia. Los prebendados porteños reclamaban que se suprimiera el “noveno íntegro”, una porción de los diezmos que, según había dispuesto Carlos IV, la diócesis debía entregar a la corona para solventar gastos militares. Luego de la Revolución el cabildo eclesiástico consideró que ya no había ningún motivo que justificara que se le pagara al fisco esta suma. No obstante, Funes desde el gobierno rechazó el pedido del clero porteño.¹² En suma, Funes frenó las aspiraciones del cabildo eclesiástico de Buenos Aires, tanto en lo que atañe a sus rentas como a sus aspiraciones a ser promovidos, aspiraciones que se vieron bloqueadas por el dictamen acerca del patronato. Puede verse que no fue simplemente una carrera política la que emprendió Funes en Buenos Aires.

Pero el gobierno pronto se desvió del rumbo que Funes había querido imprimirle desde fines de 1810. La caída de la junta grande, y las

12. Los reclamos del cabildo eclesiástico porteño y la respuesta de Funes en torno al noveno íntegro se hallan en AGN, Hacienda (1811), X-3-8-1.

convulsiones políticas que le sucedieron, terminaron por alejarlo cada vez más de la vida política porteña, que avanzó en una dirección cada vez más alejada de la “moderación” que Funes había recomendado en 1810. Tal es así que la Asamblea de 1813 desoyó por completo el dictamen de Funes sobre el patronato, y atendió con generosidad los reclamos del clero porteño en materia de rentas. No es de extrañar que en este contexto Funes se sintiera cada vez más ajeno a la vida política porteña.

La imagen de la revolución que Funes transmitía en estos años estaba plagada de tristeza y lamentos. Véase cómo se expresaba al respecto en 1813: “¡oh, días tristes en que la envidia, los celos, la ambición nos dividieron en partidos, cábalas y facciones! Entonces también fue cuando los intereses multiplicados por el de cada individuo se cruzaron, se chocaron y se destruyeron. Cada día se formó una nueva revolución; cada nueva revolución dio nuevos temores y nuevas esperanzas; cada nuevo temor y nueva esperanza prepararon nuevos tumultos”.¹³ El tono de su discurso no podía ser más lastimero; por otra parte, la imagen que Funes transmite de la revolución no podía ser más contundente: la revolución constituye una fuerza imparable que a su paso habría de arrasar con todo.

La revolución era una fuerza tan implacable que podía, incluso, arrasar con lo que Funes conocía por Iglesia. Las transformaciones políticas se tradujeron pronto, en todo el exvirreinato rioplatense, en una fuerte conmoción en las normas tradicionales que solían regir el funcionamiento de la vida eclesiástica.¹⁴ En especial, el impacto se haría sentir con fuerza sobre las provincias del interior y sobre la diócesis cordobesa. El despertar de las autonomías provinciales que trajo consigo el proceso revolucionario no era un simple problema político; lo era también eclesiástico. La diócesis de Córdoba, de la cual dependían los ingresos de Funes, se vio sometida a fuertes presiones que la amenazaban en su integridad, dado que las provincias sufragáneas comenzaron a resistirse, en nombre de la autonomía, a obedecer a las cabezas diocesanas.

En este contexto de creciente disgregación, cobrar los diezmos se convirtió, casi en una odisea que Funes habría de sufrir en carne propia,

13. *Papel que da al público el Deán de Córdoba Dr. D. Gregorio Funes, con ocasión de la retirada de Goyeneche*, Buenos Aires, Imprenta de Niños Expósitos, 6 de enero de 1813.

14. Sobre el impacto de la revolución en la diócesis porteña véase R. DI STEFANO, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, 2004; con respecto a las provincias del interior, M. LIDA, “Fragmentación eclesiástica y fragmentación política. La revolución de independencia y las iglesias rioplatenses”, *Revista de Indias*, 231 (2004).

en tanto que deán de Córdoba. Funes lamentaba profundamente el autonomismo de los pueblos y provincias rioplatenses, porque éste redundaba en la imposibilidad de percibir las correspondientes rentas eclesiásticas. Véase cómo se expresaba Funes en 1817: “Aun con más fatalidad corrió este negocio [los diezmos] después que la ciudad de Córdoba tuvo la inconsideración de separarse de esta Capital, llamándose a una Independencia revolucionaria. Sin advertir que ella misma daba el ejemplo hizo lo mismo en su respecto la ciudad de La Rioja y dio ocasión para que la provincia de Cuyo cortase sus relaciones en el ramo decimal”.¹⁵ Puede verse que las transformaciones políticas no son en absoluto independientes de las materias eclesiásticas, y pesaban con fuerza sobre los hombros de Funes.

Sus desazones parecieron encontrar un respiro cuando en 1818 Funes se incorporó al Congreso de Tucumán: no sólo participó en la elaboración de la Constitución del 19, sino que además redactó el manifiesto que la acompaña. La Constitución, políticamente unitaria, abordaba los problemas eclesiásticos con el propósito de hacer frente a las tendencias centrífugas que la revolución había provocado desde 1810. Tal es así que aquella constitución se propuso restaurar el prestigio de los cabildos eclesiásticos de la diversas diócesis rioplatenses, que quedaron facultados para elegir su representante en el futuro Senado de las Provincias Unidas, que aquella Constitución unitaria había proyectado. Y, de hecho, Funes fue elegido para cumplir esta función.¹⁶ Pero la crisis de 1820 hizo naufragar completamente este proyecto; hizo zozobrar cualquier intento por conferirle una unidad, tanto política cuanto eclesiástica, a las provincias del Río de la Plata. Buenos Aires siguió entonces un rumbo propio: la así llamada “feliz experiencia” rivadaviana y, junto con ella, la reforma eclesiástica.

4. ¿Reforma eclesiástica o reformas eclesiásticas?

La idea de una reforma eclesiástica como la que emprendió Rivadavia, circunscripta al Estado de Buenos Aires, en principio no provocó demasiadas inquietudes en Funes; a tal punto la conmoción revolucionaria

15. Nota enviada por el deán cordobés Gregorio Funes al gobierno, datada en Buenos Aires, abril de 1817, en AGN, Gobierno. Relativos al congreso, 1816-1821, X-3-9-13.

16. Las ternas de los senadores electos se hallan en AGN, Gobierno, Congreso de Tucumán, 1819-1820, X-3-9-9. Al respecto, A. TONDA, “La elección de Funes a senador eclesiástico”, *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, agosto 1949, t. XIX, pp. 57-62.

había golpeado al clero que de la iniciativa reformista era posible esperar un reordenamiento capaz de darle unas bases más sólidas de las que hasta entonces había tenido. De tal forma que Funes se involucró en los debates sobre la reforma e, incluso, sostuvo en la prensa –en el periódico *El Centinela*, que dirigió durante 1822– posiciones harto radicalizadas. Sus argumentos se radicalizaban más todavía cuando se discutía el destino que le esperaba al clero regular: en este punto, Funes sostuvo que era necesario proceder a secularizar la totalidad del clero regular y disolver los conventos existentes en Buenos Aires. De este modo no sólo se lograría incrementar el clero secular porteño que la revolución había contribuido a diezmar. También se lograrían evitar disputas de jurisdicción entre Buenos Aires y Córdoba: en uno de sus primeros comentarios acerca de la reforma rivadaviana Funes señaló que ella no entrañaba ningún riesgo para las provincias porque, en definitiva, aquella reforma se proponía reforzar las estructuras diocesanas porteñas.¹⁷ Mientras Buenos Aires concentrara sus esfuerzos en atender sus propios asuntos eclesiásticos, Córdoba no tenía nada que temer. En este contexto, Funes no vio ningún impedimento en apoyar el proceso reformista de Buenos Aires.

Su apoyo a la reforma podía por momentos, incluso, hacer que Funes se confundiera con los porteños, tal es así que Ambrosio Funes –hermano del deán de Córdoba– no lograba entender por qué aquel permanecía en Buenos Aires y avalaba una reforma que introducía la “impiedad” en las costumbres. La imposibilidad de ambos hermanos para comprenderse mutuamente luego de 1822 se debió al hecho de que mientras Gregorio se hallaba en Buenos Aires, su hermano se encontraba en Córdoba y esta distancia geográfica establecía un verdadero abismo entre ellos. El deán estaba convencido de que, gracias a la reforma, Buenos Aires dejaría de lado cualquier pretensión de entrometerse en las iglesias del interior, y esto era desde su punto de vista suficiente garantía como para avalar las medidas reformistas. Ambrosio en cambio, lejano a estas preocupaciones, no logró comprender a su hermano, que ya para entonces había hecho de Buenos Aires su hogar.

Mayor todavía fue la incompreensión cuando arribó a Buenos Aires el delegado apostólico Juan Muzi; Funes, al igual que los demás porteños, lo miró con suma desconfianza y denunció la “tiranía” papal que intentaba oprimir a las iglesias rioplatenses. ¿Es que acaso Funes se había vuel-

17. “Reforma eclesiástica”, *El Centinela*, n. 2, 4 de agosto de 1822.

to cismático? En absoluto. No era intención de Funes apoyar la idea de una ruptura con la Santa Sede; el verdadero problema era que el delegado de Roma había arribado al Río de la Plata con facultades episcopales que Funes consideraba excesivamente exageradas. Tan exageradas que, en lugar de tratarse de un simple representante diplomático, Funes se dio cuenta de que Muzi era algo más que eso: Muzi contaba con facultades episcopales que lo convertían, en los términos de Funes, en un “arzobispo *in partibus*”.¹⁸ Sin duda era inexacta la observación de Funes; pero esa inexactitud escondía algo que desde su perspectiva no podía ser pasado por alto: las facultades episcopales con las que contaba Muzi eran tan amplias que no podían de ningún modo ser toleradas por alguien que había sabido ser provisor de Córdoba, en sede vacante.¹⁹ En tales condiciones, Funes se sumó a la hostil actitud que adoptó Buenos Aires ante el arribo de Muzi. Pero tampoco Buenos Aires entendía demasiado bien a Funes; si bien a la hora del arribo de Muzi parecían coincidir, la relación entre ambos no era del todo transparente. Tal es así que a fines de 1823, poco antes del arribo de Muzi, un importante periódico porteño lo acusaba a Funes de “campeón papal”.²⁰ Evidentemente, ni en Buenos Aires ni en Córdoba Funes se movía como pez en el agua.

Las ambigüedades a las que Funes se vio sometido en estos polémicos años se esclarecieron finalmente cuando se embarcó en el proyecto de redactar su *Examen crítico de los discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil* (1825), obra en la que Funes sometió a un severo examen las ideas reformistas que se habían ensayado en Buenos Aires. Debemos hacer dos consideraciones preliminares antes de presentar los problemas que esta obra discute: en primer lugar es necesario tener presente que a la hora en que Funes escribe la reforma eclesiás-

18. Véase al respecto la carta de Gregorio Funes al ministro de Bolívar Joaquín Mosquera del 16 de enero de 1824 donde afirma que “se nos apareció aquí derrepente un Arzobispo impartibus, el Sr. Mussi, mandado p.r Roma”, *Archivos del doctor Gregorio Funes*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 1944, vol. 3, 167-170.

19. Ellas disponían que “todas las causas pertenecientes al tribunal eclesiástico se concluyan en grado de apelación ante dicho señor vicario apostólico; incluidas todas las de los regulares”, según informaba José Ignacio Cienfuegos que había sido enviado a Roma para gestionar el arribo del enviado apostólico en una carta enviada al gobierno chileno desde Roma el 14 de abril de 1823, reproducida en *El observador eclesiástico de Chile*, n. 22, 272, reimpresso en Chile por Castro Barros.

20. Esta acusación dio lugar a una polémica entre en *El Centinela*, 23 de noviembre de 1823 y *El Argos de Buenos Aires* -a cargo de Funes para entonces-, del 19 de noviembre, 3 y 11 de diciembre de 1823.

tica rivadaviana había ya comenzado a propagarse en las provincias del interior, y hallaría como punto culminante la Carta de Mayo proclamada en San Juan en 1825; en segundo lugar, para entonces ya había tenido lugar la victoria de Ayacucho, lo cual abría la perspectiva de restablecer los lazos con el Alto Perú y, además, mirar con buenos ojos a Bolívar.

En este contexto las simpatías de Funes por Bolívar no eran simplemente materia política; ellas involucraban fuertes expectativas que tenían que ver con las iglesias del interior: de lo que se trataba era de encontrarle un destino a estas iglesias, que habían sido fuertemente golpeadas por la Revolución. Según Funes, Bolívar prometía la idea de una reforma moderada, capaz de restaurar las jerarquías eclesiásticas en el interior del país. Era necesario, según Funes, “hacer que se reintegren los obispos en la plenitud de su poder sacerdotal tan desgraciadamente desfigurado que apenas representa su sombra”.²¹ Era éste el gran drama que la Revolución había provocado y que no pudo ser de ningún modo salvado por el porteño y unitario Rivadavia: sólo a Bolívar podía encomendársele una tarea de semejantes proporciones. Nuevamente pues, las intervenciones políticas de Funes se confunden con sus preocupaciones de índole eclesiástica. Nació así una nueva idea de reforma religiosa, que ya no podía confundirse con la porteña de 1822.

A través de Bolívar, pues, lo que el deán cordobés tenía en mente era la unificación de un espacio eclesiástico americano que comprendiera en su seno las diócesis rioplatenses; la unificación territorial y eclesiástica era la condición que permitiría restablecer las jerarquías y la articulación de los espacios diocesanos. Pero semejante propuesta hallaba su principal obstáculo en Buenos Aires, dado que la diócesis porteña había iniciado un proceso reformista sin tener en cuenta el vasto espacio americano; no es casual que la obra de Funes, cuyo destinatario era Bolívar, haya encontrado una sorda repercusión en Buenos Aires. Desde esta perspectiva el restablecimiento de relaciones regulares con la Santa Sede no era en absoluto una prioridad; la reconstrucción de las jerarquías debía ser –según Funes– obra de la propia iglesia americana, resultado al que se llegaría por medio de la convocatoria de un concilio provincial, que Bolívar debía convocar y respaldar.

De este modo, la obra más original del pensamiento político-teológico de Funes pasó prácticamente al olvido. Su originalidad es fruto del

21. G. FUNES, *Examen crítico de los discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil*, Buenos Aires, Imprenta de Hallet, 1825, 72.

contexto en el que su autor escribe; Funes era un cordobés en una Buenos Aires que seguía sus propios rumbos, sin preocuparse demasiado por el destino de Córdoba. Más preocupado por el destino de la segunda que por el de la primera, pergeñó la idea de una reforma eclesiástica americana que, con la protección de Bolívar, pudiera englobar a ambas al mismo tiempo. No obstante, ni Buenos Aires ni Córdoba, divididas por la guerra civil, estuvieron dispuestas a escuchar tal propuesta, que en 1829 fallecería junto con el propio Funes.

5. Epílogo

La trayectoria emprendida por Funes no fue, en conclusión, de ningún modo lineal. Sus ambigüedades, cambios de rumbo e indefiniciones se hicieron moneda corriente luego de 1810: así ocurrió con el tema del patronato, que no encontró en sus manos una respuesta taxativa, o con la reforma rivadaviana, de la que terminó por alejarse a medida que ella avanzaba... Pero por más contradictorias que parezcan sus actitudes, Funes conservó una preocupación central a lo largo de toda su vida: la “defensa de los derechos de la Iglesia”, que él declaró defender innumerable cantidad de veces. Esta defensa merece ser definida con precisión: la Iglesia que Funes dice defender es la misma Iglesia a la que él pertenece, a saber, la cordobesa. La diócesis cordobesa se encontró desde 1810 sometida a las presiones de Buenos Aires, y fue esta situación la que lo llevó a Funes a tener actitudes que eran, según los porteños, sumamente ambiguas. Su proyecto reformista, que vio la luz en su trabajo de 1825, aspiró finalmente a reorientar las diócesis rioplatenses, incluida Buenos Aires, *hacia la Santa Sede*, a través de la mediación política de Bolívar. Era éste el proyecto de un sacerdote cordobés, preocupado por defender los “derechos de la Iglesia cordobesa”, ante las presiones de Buenos Aires, y por recomponer las jerarquías eclesiásticas que la revolución había contribuido a desmoronar. Su proyecto, debe decirse, fracasó: las condiciones políticas no lo hicieron viable, dado que ello habría exigido colocar a todo el Río de la Plata bajo la órbita de Bolívar. Las guerras civiles que sucedieron al fallecimiento del deán Funes, a su vez, poco contribuyeron a que se alcanzara esa reforma y recomposición de las jerarquías diocesanas en el interior del país, que tanto le preocupaban a Funes. Sólo después de 1853 se puso en marcha esa tarea, pero ello escapa de los límites de nuestro trabajo.

MIRANDA LIDA
12/07/04

UN PENSAMIENTO FESTIVO. ACERCA DE “LA FIESTA DEL PENSAR” Y DE LA FERIA DEL LIBRO

RESUMEN

En la presentación del libro de homenaje homónimo, el autor describe sus centros de interés luego de trabajar por analogía con el *gaudium de veritate* la noción de fiesta del pensar: se trata de un pensamiento que goza en cuanto tal, en su misma actividad de pensar, pues al hacerlo entra en relación directa con la realidad, no en el orden de la explicación, ni tampoco en el orden de la iluminación, sino en el orden de una conaturalización con la misma realidad viva.

Palabras clave: gaudium de veritate, teología, arte, política.

ABSTRACT

While commenting the book written to honor him, the Author describes his lifetime themes. He first deals with *A feast of thought* by analogy with *gaudium de veritate*. It's a joyous thought, due to a direct encounter with reality, not by means of explanation, neither of illumination, but by means of connaturality with living reality in itself.

Key words: gaudium de veritate, theology, art, politics

Ante todo ¿por qué ese título, "La fiesta del pensar", que a la mayoría ha agradablemente sorprendido aunque a algunos haya podido parecer insólito sino extravagante?¹ Su origen está vinculado, en mi experiencia, con la música de Mozart. La lectura de uno de los libros que Fernando Ortega consagró al genio de Salzburgo² constituyó para mi una verdadera fiesta del pensar, llevándome a acuñar más o menos inconcientemente dicha expresión.³

Pero ¿cómo traducir en términos más familiares, más cercanos a toda experiencia, lo que está implicado en la "fiesta del pensar"? Escribí entonces: "Se trata de un pensamiento que goza en cuanto tal, en su misma actividad de pensar, pues al hacerlo entra en relación directa con la realidad, no en el orden de la explicación (como si el pensamiento explicara la realidad) ni tampoco en el orden de la iluminación (como si, a la inversa, fueran los datos de la realidad los que informaran o iluminaran la mente), sino en el orden de una connaturalización con la misma realidad viva, la música pensada-escrita por Mozart, que contiene y vibra por el pensamiento vivo de su autor". Y añadía: "He hablado de pensamiento festivo y no de un festín intelectual como podría proporcionarlo, por ejemplo, un estudio bien realizado, perfectamente redactado, con ilustraciones artísticas tan magníficas como pertinentes, y editado con todo lujo. Ortega no entrega un artículo de consumo exhibicionista como tampoco brinda un simple pensamiento alegre –*bello o gioioso*, dirían quizás los italianos– capaz de hacer digerible una materia difícil. Aquí se trata de otra cosa y lo más adecuado sería quizá recordar al respecto el «*gaudium de veritate*» de San Agustín que yo me arriesgaría a traducir por la "fiesta del pensar". Sólo quien sea capaz de entregarse a la verdad que se revela en el acto mismo de su búsqueda pensante será capaz de gozar, no sólo con este libro, sino de gozar este libro que, en su ambigüedad crepuscular, nos invita a dar el mismo salto que dió Mozart en su propio itinerario: del Dios de Mozart al Mozart de Dios".⁴

1. El texto reproduce las palabras pronunciadas el 29.04.04 en la Feria Internacional del Libro de Buenos Aires al presentar el volumen *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco* (FERNÁNDEZ – GALLI – ORTEGA, eds.), Buenos Aires, Publicaciones de la Facultad de Teología UCA, 2003.

2. F. ORTEGA, *Mozart, tinieblas y luz*, Buenos Aires, Paulinas, 1991.

3. Cf. mi artículo "Acerca de "Mozart, tinieblas y luz", en *Criterio* (274) 1992, 274-277.

4. Podría decirse entonces que se trata de una traducción "impertinente" de la fórmula agustiniana, suscitada por el contacto con la "gracia" mozartiana transmitida a través de uno de los mejores intérpretes de su pensamiento musical.

Al releer ahora el libro "La fiesta del pensar", me animo a decir, modesta y sinceramente, que tiene algo de profético. El libro muestra de hecho, más allá de algunos textos circunstanciales, el itinerario de mi aventura intelectual, sobre todo a través de algunos ex-discípulos transformados en testigos de una forma de pensar moldeada, conciente y/o inconcientemente, durante todos estos años. Se suman también otras ricas colaboraciones temáticas relativas a lo que fueron mis principales ámbitos de reflexión: la historia de las doctrinas medievales, una teología moral teologal fiel a sus raíces cristianas, los problemas del arte y la cuestión política. Centros de interés que todavía continúan vivos aunque encarados hoy de manera nueva. Estimo que el contenido del libro ha sido resumido en una frase penetrante escrita en el Prefacio por Carlos Galli, decano de la Facultad de Teología, al afirmar: "Me atrevo a decir que, en cierto sentido, Briancesco ha tenido el pensamiento de su vida y la vida de su pensamiento". Vivir pensando y pensar viviendo porque, como en el caso de tantos otros, vida y pensamiento van juntos. La parte biográfica de esa vida se presenta como una aventura intelectual y la parte vital de ese itinerario se manifiesta como una fiesta del pensar.

Lo dicho es suficiente con relación al libro y a su carácter testimonial referido a mi persona que, en sí misma, no tiene demasiado interés. Queda en pie lo esencial: el carácter festivo del acto de pensar, entre y más allá de un determinado itinerario intelectual y de sus eventuales y múltiples contenidos posibles. Quizás convenga, para mejor percibirlo, hacer oír otras voces que pongan de relieve el aura festiva de la experiencia pensante. Y como la expresión nos fue inspirada por las "Confesiones" de Agustín, comienzo por un texto del mismo libro X de dicha obra (X c.6 n.8). Es importante leerlo percibiendo, sintiendo el clima de gozo que su autor debió experimentar al escribirlo y que sólo se capta plenamente en el original latino. Es, a mi entender, un ejemplo admirable de la "fiesta del pensar" agustiniana y un testimonio acabado de lo que George Steiner llama "las sonoridades del latín... de los Padres de la Iglesia".⁵ Así dice Agustín:

"Señor, yo te amo con plena conciencia... Pero ¿qué amo cuando te amo?... (y, luego de haber descartado que se trate de una pura experiencia sensible, responde:) Amo sin embargo cierta luz y cierta voz y cierto aroma y cierto alimento y cierto abrazo, cuando amo a mi Dios, luz, voz, aroma, alimento, abrazo de mi hombre

5. Cf. G. STEINER, *Maîtres et disciples*, Paris Gallimard, 2003, 71.

interior, donde resplandece para mi alma lo que el espacio no encierra, donde resuena lo que el tiempo rapaz no devora, donde se exhala un perfume que el viento no dispersa, donde se saborea un alimento que la voracidad no disminuye y donde se anuda un abrazo que la saciedad no distiende. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios".⁶

Dos simples precisiones contextuales para entender el sentido del texto y su resonancia. Se siente circular en él la brisa interior que Agustín comenzó a experimentar después de su reciente conversión al cristianismo de la que habla en el libro IX en estos términos: "Yo respiraba en fin tanto como la brisa tiene campo libre en una casa de heno" (*tandem respirans quantum patet aura in domo foenea*, IX c.7 n.16). Brisa referida, por una parte, al "*odor ungüentorum tuorum*" en referencia al texto del Cantar de los Cantares 1, 3, y por otra, reflejo de las notorias dificultades respiratorias que Agustín sufría a causa de sus pulmones. Todo ello permite entender su afirmación del texto arriba citado donde, hablando consigo mismo (*tibi dico, anima*), concluye: "tú eres mayor que el cuerpo porque lo alimentas otorgándole la vida, cosa que ningún cuerpo da a otro cuerpo. Pero tu Dios es para ti la vida de tu vida (*Deus tuus etiam tibi vitae vita est*)".

Este texto es, pues, sobre todo gustándolo en el original latino, una verdadera música del alma, casi como la partitura de un compositor traduce en cierto modo la música que vibra en él y que concibe en su interior. Entrar en dicha perspectiva permite experimentar, creemos, la vida del pensamiento como una fiesta del pensar.

Se ha hablado de Mozart y de San Agustín. Inevitablemente se presenta la cuestión: esta experiencia festiva ¿es aplicable a otros ámbitos del pensamiento? Podrían fácilmente multiplicarse los ejemplos tanto antiguos (Sócrates, Plotino...) como modernos (Walter Benjamin...). Sin embargo, para hacer ver la importancia de este enfoque hoy en nuestro mundo cultural, y dado que estamos en la Feria del Libro considerada, al decir de Santiago Kovadloff (La Nación 18.04.04), como la fiesta de la cultura argentina, prefiero intentar brevemente, para concluir, algunas refle-

6. Reproducimos la parte principal del texto latino: "Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quo non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo".

xiones socio-culturales sobre las posibles relaciones entre una fiesta cultural y la fiesta del pensar, es decir bajo qué condiciones una fiesta cultural es capaz de disponer o preparar a una fiesta del pensar. Inspirándome en el excelente artículo de Kovadloff destacaré varios puntos a mi entender esenciales.

El sentido de esta "Feria-Fiesta" sólo surge en relación con la historia socio-política del país, en su relación con la tarea de autores, editores, liberos y lectores, y finalmente con su aporte esencial a la cultura de la sociedad, a su identidad cultural. Tres elementos aparecen entonces íntimamente ligados: La cultura (del país, de los ciudadanos y de los lectores), la cultura política (manifestada, o no, en la historia socio-política del país), y la política cultural reflejada, o no, tanto en las políticas gubernamentales como en los proyectos particulares (la Feria del Libro por ejemplo).

Ciertas afirmaciones merecen ser destacadas pues permiten encauzar una reflexión sensata sobre el tema:

a) el Estado suele traslucir una profunda incomprensión de la cultura, concebida sólo como una dependencia pública. De donde la baja calidad de nuestra democracia, la ausencia de políticas gubernamentales responsables, incapaces de concebir el libro como herramienta de formación de una ciudadanía conciente y no como objeto de consumo transformado en parámetro de realización humana. –En mis propios términos: sin cultura, no hay cultura política ni política cultural.

b) los emporios editoriales que han globalizado el negocio del libro no conciben la cultura literaria más que como una variante impresa de los imperativos del consumo (la así llamada industria cultural). Admitamos, dice Kovadloff, lo inocultable: que el negocio prospera a medida que el lector culto se extingue, que el nivel de lectura se nivela hacia abajo. – En mis propios términos: sin cultura, no hay políticas culturales (por ejemplo editoriales) válidas que, sustentando la educación y la cultura verdaderas, sean el capital decisivo del desarrollo. Lo que pone en cuestión, desde nuestra perspectiva, el sentido mercantil y consumista de esta globalización como fenómeno cultural.

En tal contexto, y libre de todo prejuicio o concepción elitista de cultura, la noción de "fiesta del pensar" parece indicada par ir de la mano con una idea de lectura que no nivele hacia abajo extinguiendo al lector culto, sino que lo libere de las direcciones impuestas por una sociedad global sin cultura política digna de una democracia auténtica, y sin política cultural otra que mercantil. Pensar así es ciertamente abrirse a la uto-

pía, es decir salir de lo política y culturalmente “correcto” (que es, a nuestro entender, lo incorrecto), para dar cabida, aunque sea paso a paso y con dificultad pero con decidida esperanza, a esa brisa interior que constituye la vida del espíritu y que hace de cada uno un artista intérprete de su propia vida. Como decía el gran musicólogo René Leibowitz acerca de toda auténtica interpretación musical: “El artista vive por la música que está interpretando, y a su vez la música vive por el intérprete que la ejecuta”. Traduzcamos música por texto o idea digna de ser pensada, e interpretación por el acto del sujeto pensante que se aplica a ellas, y veremos que la unión de ambos es un acto de vida. Cuanto más se entre en este tipo de lectura y de pensamiento, más cerca se estará de la “fiesta del pensar” y más se contribuirá a mejorar la educación y la cultura sin las cuales todo desarrollo social democrático no es más que una quimera cuando no una lamentable caricatura. En otros términos, la fiesta del pensar es, o quiere ser, sinónimo de calidad de vida: intelectual, espiritual, cultural, social. Ella es, quizás, una expresión posible del llamado a un nuevo humanismo cristiano.

EDUARDO BRIANCESCO

29/04/04

LOS TREINTA AÑOS DE LA PEREGRINACIÓN JUVENIL A LUJÁN Y LA INCULTURACIÓN POPULAR. ACERCA DE “SEGUIMOS CAMINANDO”¹

RESUMEN

El autor, a propósito de un libro sobre la peregrinación juvenil a Luján (Argentina) se detiene a reflexionar acerca de las peregrinaciones como expresiones privilegiadas de la experiencia cristiana popular, y sobre la inculturación, en los sectores populares, de la espiritualidad cristiana, de la acción misionera, y de la inserción eclesial.

Palabras clave: Peregrinación, piedad popular, inculturación, espiritualidad, devoción mariana, Luján.

ABSTRACT

Commenting a book on the youth pilgrimage to Luján (Argentina), the author considers pilgrimages as outstanding expressions of popular Christian experience. He argues about inculturation of Christian spirituality, missionary action and ecclesial membership, within popular segments of society.

Key words: pilgrimage, popular piety, inculturation, spirituality, devotion to Virgin Mary, Luján.

1. C. M. GALLI – G. DOTRO – M. MITCHELL, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Ágape libros - Guadalupe - Facultad de Teología UCA, 2004, 399 pp.

“Desde hace veinte años los jóvenes se han lanzado a los caminos, haciéndose peregrinos en ruta hacia los santuarios donde esperan encontrarse con la Virgencita. Estoy seguro que es el Espíritu el que los conduce y acompaña”.²

Me detengo con gozo a comentar una obra única e indispensable para la comprensión de la religiosidad popular expresada en las peregrinaciones. Se trata de un libro –coeditado por nuestra Facultad de Teología– que analiza, desde diversas perspectivas (histórica, sociológica, testimonial, espiritual, teológica) la gran peregrinación a Luján, que ya se ha realizado durante treinta años consecutivos. Esta obra me brinda la ocasión para reflexionar acerca de la *inculturación popular* de la fe.

Los autores inician el libro ubicándose como partícipes y testigos de esa gran experiencia del Espíritu que es ser “*peregrinos en ruta hacia los santuarios*”, caminando a Luján en ese gran *gesto comunitario orante y evangelizador*. En 1975, dos de ellos participaron del lanzamiento de la primera peregrinación.

Desde 1975 la peregrinación siguió caminando y se constituyó, en cada primavera, en *el fenómeno religioso, cultural y pastoral más significativo de la juventud en la región de Buenos Aires*. Porque, si la religión es la dimensión más profunda de la vida y la cultura, la peregrinación es *el hecho cultural más importante a nivel juvenil que sucede cada año en Argentina*. La oportunidad providencial que llevó a dar forma a esta obra fue la *30 peregrinación juvenil a Luján*, que inicia el trigésimo aniversario. Hacer el libro ha sido una tarea original pero ardua, porque casi no hay escritos sobre la peregrinación. Por eso fue concebido como *una obra colectiva* en la que muchos hablen por sus relatos orales y escritos; y como *una obra abierta* a ser completada con nuevos datos, testimonios, análisis y reflexiones.

“*Seguimos caminando... hacia Luján*” evoca un acontecimiento en movimiento, una marcha que se viene realizando y continuará más allá de “*la número treinta*”. Expresa la confianza en la acción del Espíritu que anima el paso del Pueblo de Dios. Sugiere *seguir peregrinando juntos por la vida personal y la historia colectiva hacia adelante*. Si esta obra narra los orígenes históricos, analiza peregrinaciones y peregrinos, e interpreta su valor eclesiológico y pastoral, no es por una actitud nostálgica o hacer un “revival”, sino por “*prestar atención*” y *mirar con gratitud, pasión y*

2. M. MENAPACE, *Peregrinos del Espíritu*, Buenos Aires, Patria Grande, 1996, 20.

esperanza las peregrinaciones juveniles a Luján. Esto exige asumir responsablemente el pasado como espacio de experiencia y memoria, el presente como ámbito de iniciativa y acción, y el futuro como horizonte de esperanza y proyecto. Sin pretender marcar líneas, el libro ofrece con sencillez esta contribución a la acción pastoral para *asumir el futuro con esperanza y así caminar tierra adentro o navegar mar adentro*.

1. Piedad popular, devoción mariana, pastoral juvenil

La peregrinación ha sido *una iniciativa de Dios* a través de mediaciones humanas, y sigue siendo una *convocatoria de Dios* a través de la imagen y el santuario de la *Virgen de Luján*. Como dicen varios testimonios y documentos, la fe del Pueblo de Dios reconoce en la peregrinación un *misterio* en el que se encuentran *Dios y su Pueblo* por la presencia de María, *Madre de Dios y del Pueblo de Dios*. Esta peregrinación fue una feliz idea del Padre Rafael Tello (+ 2002), a quien le rendimos homenaje como un acto de justicia y gratitud. Miembro del *Equipo de Peritos* de la *Comisión Episcopal de Pastoral* (COEPAL) él ayudó a revalorizar la religión del pueblo y sabía –era sabio– lo que luego diría Puebla:

“Nuestro pueblo ama las peregrinaciones. En ellas, el cristiano sencillo celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos, caminando juntos hacia el Dios que los espera. Tal gesto constituye un signo y sacramental espléndido de la gran visión de la Iglesia ofrecida por el Vaticano II: la Familia de Dios, concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor” (DP 232).

Tello tuvo una intuición espiritual que se hizo una convicción teológica y una iniciativa pastoral: *insertar práctica y teóricamente a la juventud y la pastoral juvenil en la piedad popular peregrinando a Luján*. ¿Qué mejor manera había de hacerlo que suscitar o fortalecer en los jóvenes el amor a la Madre de los argentinos? ¿Qué camino más conducente que incorporarlos en esa histórica expresión de nuestra religiosidad popular? La *percepción sapiencial* que promovió la primera peregrinación –de la que pueden dar testimonio los protagonistas más directos– “sabía” que el culto a *Nuestra Señora de Luján* ha sido desde 1930 en nuestra tierra un medio privilegiado para inculturar la fe de muchas generaciones.

La peregrinación a Luján es *una expresión inculturada de la fe cristiana*. Cuando se realizó la primera peregrinación, entre Medellín y Pue-

bla, se daba un proceso de revitalización práctica y revalorización teórica de la religiosidad popular, que tuvo un momento decisivo en 1975, cuando Pablo VI valoró la “piedad popular” o “religión del pueblo” en *Evangelii Nuntiandi* 48, y que luego alcanzó su madurez latinoamericana en el *Documento de Puebla* (1979), en cuya elaboración tuvo una actuación destacada el Pbro. Dr. Lucio Gera. A 25 años de Puebla es claro que su capítulo sobre religiosidad popular ya es “un texto ‘clásico’ de lo que puede aportar América Latina a la Iglesia universal”,³ razón por la cual en 1992 tanto la *Conferencia de Santo Domingo* (SD 36) como el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE 1674-1676) han mantenido sus aportes para interpretar y valorar la piedad popular.

Ante la imagen de la *Pura y Limpia Concepción de Luján* sentimos que se llega a lo más profundo del corazón del pueblo argentino. Sobre la *espiritualidad mariana* y la *devoción lujanense* reconocemos el gran influjo del Cardenal Eduardo Pironio. Él sembró *un enorme amor a la Virgen de Luján como Madre de los argentinos*. Ya en el *Sínodo de los Obispos de 1974* había dicho que *América Latina es un continente esencialmente mariano* y que *la religiosidad popular es un punto de partida para una nueva evangelización*. Una década después escribió desde Roma sobre “*María y la Argentina*”. Allí decía:

“Hay un camino hacia Luján que merece ser destacado porque es señaladamente un camino de esperanza: es el de los jóvenes. Todos los años, el primer domingo de octubre, se encuentran en Luján centenares de miles de jóvenes que han peregrinado desde Buenos Aires todo el sábado por la tarde y la noche. Simultáneamente en otras regiones del país se realiza la misma peregrinación a diferentes santuarios marianos”.⁴

Muchos peregrinos rezamos con sus palabras a Nuestra Señora de América: “*Virgen de la esperanza, Madre de los pobres, Señora de los que peregrinan: óyenos*”. Era la voz de una Iglesia pobre, peregrina y pascual que decía: “*Señora de los que peregrinan: somos el Pueblo de Dios en América Latina. Somos la Iglesia que peregrina hacia la Pascua*”. Son notables las consonancias entre esas palabras y los versos de la canción que identificó desde 1975 a la peregrinación juvenil. Tiempo de América decía: “*Es la Virgen de Luján, Madre Gaucha como no hay, quien nos va a*

3. O. SANTAGADA, *Sentido y verdad. Las devociones católicas hoy*, Buenos Aires, Diakonía, 2003, 15.

4. E. PIRONIO, “María y la Argentina”, *L'Osservatore Romano* (lengua española), 10/5/1987, 22-23.

acompañar, al caminar... Éste es el tiempo de América, éste es tu tiempo Señor, los jóvenes estamos presentes, testigos de tu gran amor”.

A Eduardo Pironio y Rafael Tello, quienes ya completaron su peregrinación, vivieron su pascua y llegaron al santuario, en nombre de millones de peregrinos les expresamos nuestra gratitud en el corazón de Dios y en el maravilloso intercambio de la comunión de los santos, pidiendo por ellos a la Virgen del Camino, “*Señora de la Pascua y de todas las partidas*”.

2. Estructura y contenido del libro: relato, análisis, interpretación

Esta peregrinación es “*juvenil*”. Esta *nota original* no se pierde sino que se robustece por el hecho de que es “*popular*”, porque con los jóvenes camina gente de toda edad y condición. Pero la *peculiaridad* de ser mayoritariamente joven irrumpió en 1975 y se ha mantenido hasta hoy a pesar tantos avatares. El objeto del libro es la *peregrinación juvenil a Luján*. Carlos Galli, en la presentación de la obra, resalto tres aspectos:

1) El libro incluye *tres momentos de distinto contenido, género y estilo* que ofrecen “*una visión de conjunto*” de la peregrinación. Son el relato histórico de los orígenes, el análisis socio -histórico-pastoral de los peregrinos y las peregrinaciones a Luján, y la interpretación teológica que comprende a la peregrinación juvenil en un nivel teologal. Un fuerte *acento místico*, que bebe en la mística de los humildes, atraviesa todo el texto, porque la Virgen María, la Madre de Dios toda hermosa, fascina y atrae. En Luján brilla la belleza de la “*la Perla preciosa del Plata*” que Dios nos ha regalado y pudimos encontrar. Por eso nos sigue impactando el *rostro luminoso* de tantos peregrinos que salen agraciados del santuario.

2) En la pág. 26 puede leerse que “la fe en Cristo y el amor a María, Virgen y Madre, el protagonismo y la oración de los jóvenes, la experiencia de peregrinar al santuario de Luján, las circunstancias históricas de cada año, y el bien del pueblo de nuestra Patria, han estado presentes, de un modo y otro, en todas las peregrinaciones y en sus distintos lemas”. Es muy significativo reunir los lemas de las dos primeras peregrinaciones, realizadas en momentos tan difíciles de nuestro país, con el otro de la undécima marcha de 1985, *Año Internacional de la Juventud* y del *Encuentro Nacional de Juventud* en Córdoba, y con el que se le ha puesto para la

número treinta. El primero decía: “*La juventud peregrina a Luján por la Patria*”. El segundo, con palabras del Martín Fierro, pedía en 1976: “*Los hermanos sean unidos*”. En la undécima, en los albores de la democracia, se afirmaba: “*Con María construyamos una Patria de hermanos*”. El lema de la peregrinación de 2004 reza: “*Madre ayudanos, queremos ser un solo pueblo*”. Así nos recuerda que hoy, en pleno 2004, “*necesitamos ser Nación, (una nación) «cuya identidad sea la pasión por la verdad y el compromiso por el bien común»*”.⁵

3) Muchos peregrinos tomaron en el camino o en Luján decisiones que marcaron sus vidas. La historia de las peregrinaciones contiene *muchas historias de conversión y perdón; dolor y esperanza; gracia y vocación*, que millones podrían contar. El libro da el marco para que cada uno haga su *memoria agradecida y su relato testimonial*. En la parte más teológica se habla de la peregrinación como *imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino*, expresión tomada en parte de Juan Pablo II. Mirando las multitudinarias peregrinaciones jubilares el Papa confiesa que quedó impresionado por el *continuo fluir* de peregrinos, y que trataba de imaginar el itinerario vital de cada uno centrado en la relación con Cristo. Dice

“Frecuentemente me he parado a mirar las largas filas de peregrinos en espera paciente de cruzar la Puerta Santa. En cada uno de ellos trataba de imaginar la historia de su vida, llena de alegrías, ansias y dolores; una historia de encuentro con Cristo y que en el diálogo con él reemprendía su camino de esperanza” (NMI 8).

Los que van a Luján viven la experiencia de que ese acontecimiento de gracia es un momento importante en la biografía espiritual, concebida como diálogo con Dios, encuentro con Cristo o camino en el Espíritu.

3. La inculturación popular

Ahora quisiera ofrecer un breve comentario a la tercera parte, la más teológica de esta obra. He optado por una lectura transversal a los tres capítulos de esta última parte, destacando algunos ejes en torno a la inculturación.

Me ha parecido excelente que la capacidad privilegiada y la sabiduría teológica de Carlos Galli se pusieran al servicio de la interpretación y

de la valoración de esta gran expresión de la piedad popular. Ante todo, quiero destacar la síntesis que aparece en el capítulo 6. Allí Carlos comprende las peregrinaciones cristianas como *una imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios que camina hacia la consumación del Reino de Dios*. La peregrinación es un *sacramental* con un gran contenido simbólico.

¿Cuál es ese valor propio y ese simbolismo particular de la peregrinación entre otras tantas manifestaciones de la piedad popular?

Aquí damos por supuesto que en la piedad popular el pueblo es *sujeto activo y creativo*, encontrando sus propios caminos de expresión comunitaria de la fe. Pero en algunas expresiones cotidianas de la piedad popular aparece más destacado el sentido familiar de la Iglesia y la cercanía de Dios que se hace presente en medio de su pueblo. La peregrinación aporta algo más. Carlos lo muestra explotando con gran riqueza algunos textos, como el de Puebla que dice que “el cristiano sencillito celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos, caminando juntos hacia el Dios que los espera. Tal gesto constituye un signo y sacramental espléndido de la gran visión de la Iglesia ofrecida por el Vaticano II: *la Familia de Dios, concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor*” (DP 232). También recoge el texto de Juan Pablo II donde las ve “como una imagen plástica de la Iglesia peregrina...” (NMI 8).

Se trata de un simbolismo eclesiológico, que invita al peregrino a trascenderse a sí mismo. En la multitud, el peregrino vive una experiencia de la trascendencia, no sólo de la trascendencia de Dios y de la Virgen, sino también de la Iglesia entera, que trasciende su familia y las esquinas de su barrio. La Iglesia es más, y él es parte de ella.

Al mismo tiempo, la universalidad se encuentra simbólicamente asociada al *movimiento*. No se trata de una Iglesia limitada por un espacio reducido, o clausurada en lo propio, sino dinámica y esperanzada. Se trata de la Iglesia que camina.

Más adelante, Carlos enriquece esta lectura teológica de la peregrinación a la luz de consideraciones cristológicas, antropológicas y escatológicas:

Recoge en primer lugar la figura de Cristo peregrino entre nosotros, el Hijo de Dios que al encarnarse actúa como peregrino, se hace peregrino en medio de su pueblo, y hoy camina resucitado entre los pobres.

Luego presenta la vida misma del hombre como éxodo y peregrinación, Aquí retoma acertadamente la perspectiva criolla de Atahualpa Yu-

5. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Necesitamos ser Nación*, 15/5/2004, 7.

panqui, quien se ha identificado en su itinerario personal, simbólica y casi literalmente, con la incaica expresión “*el hombre es tierra que anda*”.

Después, rescata el sentido escatológico, porque el *peregrino*, sin liberarse de las tensiones del tiempo, inacabado e imprevisible, *se dirige hacia un fin, espera un futuro y tiene un camino*.

Pero me ha parecido indispensable hacer una lectura de toda esta tercera parte dejándome iluminar por la perspectiva de Rafael Tello –citado con particular afecto en esta obra– para quien la pastoral popular propiamente dicha no es la que propone desde fuera sino la que simplemente deja actuar el dinamismo propio de la fe popular; de ese modo, hace posible la inculturación en sentido estricto.

Aquí veo yo un aporte fundamental de este libro como conjunto. Porque siempre decimos que el pueblo no es destinatario, sino sujeto creativo, pero pocas veces mostramos *qué es eso en concreto*. Entonces corremos el riesgo de parecer idealistas o fantasiosos. El gran aporte de este libro es que une la profundidad de la interpretación teológica con una gran riqueza descriptiva histórica y sociológica. Sólo uniendo las dos cosas es posible ayudar a entender la piedad popular vivida en la peregrinación.

El conjunto de la obra permite resaltar tres notas de la inculturación del Evangelio que se realiza en la peregrinación a Luján.

3.1. *Espiritualidad cristiana inculturada*

En primer lugar hay una mística inculturada, una espiritualidad inculturada. Las peregrinaciones son “*una expresión privilegiada de la inculturación de la fe*” (SD 36). Carlos valora las peregrinaciones a Luján y a otros santuarios como *sacramentales* de la fe teologal del pueblo fiel latinoamericano.

Es cierto que diversos prejuicios iluministas y dualistas impiden apreciar adecuadamente el sentido teologal de las expresiones de la piedad popular. En algunos cristianos suele advertirse una absolutización de una determinada manera de estructurar el pensamiento y la experiencia espiritual, lo cual deriva en la propuesta de un “cristianismo unidimensional”.

En esta obra queda claro que en la peregrinación se experimenta y se manifiesta una vida teologal, no simplemente una “creencia” inculturada. Por eso hablamos de una profunda *espiritualidad* inculturada, que precisamente por ser profunda e intensa, puede llegar a encarnarse en un modo cultural propio.

Aquí se incorpora la esperanza teologal, de la cual Carlos habla en el último capítulo: “*La esperanza es la virtud del peregrino... Las personas y los pueblos, por mal que estemos, siempre tenemos la oportunidad de ser mucho mejores y de llegar a estar un poco mejor*. La esperanza, como virtud teologal, lleva a esperar de Dios al mismo Dios creído y amado. Es *teologal* porque tiene en Dios su origen (gracia), su motivo (auxilio) y su objeto (bienaventuranza). Por ella el hombre *espera a Dios y lo espera todo de Dios*. Dios es el contenido y el apoyo de la esperanza... Esperar es esperar *a Dios* como nuestra felicidad y esperar *de Dios* como nuestro auxilio. Dios, con su misericordia omnipotente, nos ayuda a alcanzar los bienes futuros, tanto eternos como temporales, para nosotros, para los otros, para todo el pueblo. Los peregrinos a Luján expresan su confianza en la Madre: «*estamos en tus manos*» (1996), y suelen pedirle a la Virgen que sostenga «*la esperanza de tu pueblo*» (1989)” (p. 374).

Carlos menciona aquí la “dinámica de la confianza” que guía el “caminito” de “infancia espiritual” que transita Teresa de Lisieux. Teresita se abandona totalmente a Dios en la noche de la fe y confiesa que, lo que la mueve, “*es la esperanza ciega que yo tengo en su misericordia*”. Ella le dice al Señor que quiere “*fundar sobre Vos sólo mi esperanza*”. Es el caminito espiritual del pueblo sencillo, la actitud típica del pobre.

¿Podemos decir que esta expresión espiritual popular es una forma imperfecta de vida cristiana, porque le falta la explicitación mental y el desarrollo verbal ilustrado? En algún sentido podemos responder ciertamente que sí, porque es *un modo* de desarrollo y por lo tanto no encierra los valores de otros modos de crecimiento cristiano. Pero entonces también hay que hablar de la imperfección de las formas ilustradas de vida cristiana, en las cuales frecuentemente ocurre lo siguiente: una estructuración individualista, manipulación del otro al servicio de los proyectos efectistas, no disponer espontáneamente de espacios para el otro, dificultad para comprender las manifestaciones de los que son diferentes, rechazo obsesivo de los límites de la vida, sentimiento de superioridad fundado en el conocimiento de datos o en la acumulación de cursos, etc.

Hay que reconocer que, al arraigar en la vida cotidiana del pueblo, la religión muestra su capacidad integradora, con el valor peculiar de la *espontaneidad* de la religiosidad popular. Los esquemas rígidos de los agentes pastorales a veces impiden reconocer que el de ellos es un modo posible de vivir el Evangelio y de captar la realidad, pero no el único ni el más perfecto.

En el caso de la espiritualidad, puede decirse que los cursillos de cristiandad, o los ejercicios ignacianos, o los retiros en un monasterio pueden ser fuertes experiencias espirituales, pero son sólo algunas de las posibles mediaciones de la experiencia espiritual. Las formas populares, como la peregrinación, son también modos posibles y válidos de expresar, ejercitar y alimentar una profunda experiencia espiritual, cargada de simbolismo y de convicción.

La espiritualidad popular no es entonces una espiritualidad de segunda, sino un modo diferente, menos ilustrado pero con más símbolo, con más carne, y con la espontaneidad propia de lo que se ha hecho cultura popular.

Rafael Tello lo explicaba así:

“Formalmente el desarrollo de la fe se mide por la certeza y la adhesión y no depende de la explicitación racional, catequética o teológica. Puede ocurrir, y de hecho ocurre frecuentemente, que el pobre e ignorante tenga (formalmente) más fe que el ilustrado. En la persecución de Decio, por ejemplo, los que dieron la vida fueron sobre todo los pobres e ignorantes, mientras muchos de los cultos cayeron en la apostasía” (inédito).

Lucio Gera también invitaba a distinguir adecuadamente la perfección cristiana de sus manifestaciones más ilustradas. Decía así:

“Un error de la catequesis sería pensar que se pasa de la fe al saber o a la ciencia de la fe, como si por más ciencia hubiera más fe... Yo creo que la fe se desarrolla ante todo por un ahondamiento de su raíz, que es el amor. Y aquí se da la madurez fundamental de la fe, que es hermandad, que es fraternidad. Eso sucede espontáneamente en los pobres, y a eso debería orientarse la formación”.⁶

Y así como hay una espiritualidad, hay una sabiduría propia del pobre peregrino, de la cual también habla Carlos en el último capítulo.

Hay en la peregrinación una nota de autoconvocación, que señala Carlos, lo cual permite hablar de una opción libre y espontánea del pueblo de Dios. Eso inserta a la peregrinación a Lujan en lo que sería propiamente hablando una pastoral popular. No es una pastoral organizada por los pastores, que se adaptan al sentir del pueblo y le organizan cosas atractivas. Se trata más bien de una *reacción espiritual* del pueblo mismo ante la Virgen que lo convoca.

6. L. GERA, en la transcripción de la versión magnetofónica del *II Encuentro de reflexión sobre Pastoral popular*, La Rioja, 1971, 111-112.

Hay grupos parroquiales que peregrinan porque la Parroquia lo organiza, pero lo estrictamente popular está constituido por el pueblo autoconvocado, que va como quiere sólo porque al final está la Virgen: “*la peregrinación la hace la Virgen*”. O como lo dice Carlos: “*La luz de Dios que brilla en María atrae la peregrinación del Pueblo de Dios*”.

Ciertamente al comienzo hubo un grupo de personas que interpretó el sentir popular que ya se estaba manifestando, e invitó. Pero después las peregrinaciones funcionan solas, por el dinamismo de la fe del pueblo. Allí no cuentan ni la organización ni la cantidad o calidad de oraciones sino la actitud honda que se expresa en el mismo hecho de caminar con otros hacia la Virgen. Nada más. De hecho, así lo entendía Tello cuando promovía la peregrinación en sus comienzos (cf. p. 45).

El libro aporta datos importantes en este sentido. Por una parte, se indica que sólo el 26% de los peregrinos va con algún grupo eclesial; la mayoría lo hace espontáneamente con amigos, parientes, o en soledad. Al mismo tiempo, se confirma que el 30% del total, incluyendo a los que van solos, no está inserto habitualmente en ninguna estructura eclesial. Pero lo más destacable para poder percibir el estilo espiritual de estos peregrinos populares es el siguiente dato: Para estos peregrinos lo más importante –más que el caminar mismo– es llegar al santuario para encontrarse cara a cara con la Virgen. Este deseo de verla es lo que da sentido a toda su peregrinación. Los grupos organizados de parroquias y colegios, en cambio, llegan a la plaza frente al santuario, se ubican en un lugar, y normalmente no entran al santuario. Han rezado durante la peregrinación, pero al final les resulta indiferente entrar o no al santuario para estar frente a la Virgen (pp. 213-215). Los peregrinos populares no lo comprenden, y preguntan: “Si no entrás al Santuario, ¿para qué vas hasta allá” (p. 215). No podemos ignorar que aquí se manifiesta un hondo deseo espiritual de llegar a ese encuentro personal por María –mediado por el santuario y la imagen– que en un breve instante condensa una intensa experiencia mística popular.

3.2. *Acción misionera inculturada*

En la peregrinación hay también una *fuerza evangelizadora inculturada*, un dinamismo misionero inculturado.

El pueblo pobre es evangelizador a su propio modo. Es un modo popular de evangelizar, de transmitir la fe. Ese caminar juntos hacia la

Virgen, también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia. No son las dinámicas grupales o las cartillas que se reparten lo que le da su mayor fuerza evangelizadora a una peregrinación.

Carlos destaca que “*todo peregrino es, también, un misionero, un “heraldo itinerante de Cristo”, porque su marcha es una oración dirigida a Dios y también una forma de misión –testimonio y anuncio– dirigida a los hombres... El Pueblo de Dios se evangeliza continuamente a sí mismo a través de las peregrinaciones, que muestran que la piedad popular es una fuerza activamente evangelizadora y el pueblo cristiano no es sólo objeto o destinatario, sino también sujeto y agente de la misión* (DP 396, 450)” (p. 365).

Habría un modo de ser misioneros dictando cursos, participando de evangelizaciones organizadas o ejerciendo ministerios eclesiales. Pero hay otro modo, con el estilo propio de la cultura popular. Dicen nuestros obispos: “Valoramos y queremos acompañar *el actuar misionero espontáneo y habitual del Pueblo de Dios*. Hay una búsqueda de Dios que se percibe en las manifestaciones de la piedad popular, que otorga identidad cultural a nuestro pueblo y es transmisora de verdadera fe católica” (NMA 76).

3.3. *Eclesialidad inculturada*

Podría cuestionarse que todo esto hace aguas porque le falta una inserción en la Iglesia, porque le falta una comunión cordial con la madre Iglesia. Por eso hay que destacar que en la peregrinación se hace presente también una eclesialidad inculturada.

Ya hablamos del simbolismo eclesial de la peregrinación. Pero no es simplemente un símbolo que remite a algo externo, sino que en la peregrinación misma hay una *realización* de la Iglesia y una inserción de los peregrinos en ella, pero según su modo propio, inculturado.

En la peregrinación juvenil, Carlos reconoce *la eclesialidad* –y no sólo una indeterminada religiosidad– *de las multitudes cristianas y pobres latinoamericanas*.

Lo desarrolla en el capítulo 7, hablando de una *circularidad entre la piedad popular y una eclesiología inculturada*. Así como hay una *espiritualidad inculturada*, puesto que la piedad popular es una auténtica espi-

ritualidad cristiana, hay también una eclesialidad inculturada. Porque no se trata de cualquier multitud. La experiencia de la peregrinación manifiesta un notable equilibrio entre la *universalidad extensiva* del Pueblo y la *vinculación intensiva* de la Familia. La Iglesia es “un *Pueblo universal*, destinado a ser ‘luz de las naciones’ (Is 49,6; Lc 2,32)” (DP 237) y un “hogar donde cada hijo y hermano es también señor” (DP 242).

Peregrinar es un *ir hacia Dios*, pero no solos, sino en conjunto, *como pueblo*.⁷

Carlos dice que “Si el peregrino “popular y solitario” parece ir *autoconvocado* a Luján o a otro santuario, en realidad –como decimos en nuestra tradición pastoral argentina– acude porque ha sido *convocado* por la atracción amorosa de Dios, Cristo, el Espíritu, María o un santo, más allá de la acción pastoral organizada. También él, aunque ande “suelto”, “*tiene clara conciencia de pertenencia*”. Por eso, superando la distinción entre peregrinación individual o comunitaria, está y se siente siempre inserto en una “*sociedad de peregrinos*” (p. 337).

Los que van a Luján, entonces, aunque no participen de determinadas estructuras eclesiales, son parte de la Iglesia, están insertos en ella *a su modo*. Vale la pena leer este sugestivo acento en un valioso texto de los obispos argentinos:

“La Iglesia de nuestra Patria reconoce como hijos suyos a la multitud de hombres y mujeres bautizados que forman la gran mayoría de la población argentina. Ella, como Madre, se siente obligada para con todos sus hijos, especialmente para con los más débiles, alejados, pobres y pecadores. Si no lo hiciera así o no los considerara como miembros predilectos del Pueblo de Dios, su actitud sería no de Iglesia de Cristo, sino de secta”.⁸

Sin embargo, es cierto que los pobres que peregrinan no están muy insertos en las estructuras eclesiales, como parroquias, movimientos, o en la misa dominical. Tello intentaba explicarlo en algunos escritos suyos:

“Las clases inferiores –los indios, los esclavos y los criollos– tomaron el anuncio de las cosas esenciales del cristiano, y, sin separarse de la Iglesia ni pretender hacerlo, dejaron de lado las formas del cristianismo unidas a la cultura de los dominadores... Por esto mismo, también hoy pueden ser rechazados o simplemente no asumidos por el pue-

7. J. VERNAZZA, *Para comprender una vida con los pobres. Los curas villeros*, Buenos Aires, Guadalupe, 1989, 25.

8. CEA, *Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Buenos Aires, Paulinas, 1969. Documento VI: Pastoral Popular, introd., 37.

blo modos de ser, conductas o lugares que parezcan propios de los círculos de los dominadores o de los cuadros más altos que los desprecian o los excluyen de una manera o de otra (como la asistencia a ciertos lugares o templos, cierto ejercicio del ministerio sacerdotal, algunas formas de vida religiosa y ciertas prácticas religiosas).

Si bien no posee una renovación actual y reflejamente consciente, como la de los cuadros más ilustrados, desde su sufrimiento cotidiano cree, espera y ama a Dios, increíblemente sin rebelión interior, aunque putee; y todavía le quedan fuerzas para hacerse solidario con los últimos, con los más rezagados... Un Dios en al cruz, el hombre amado, y una mujer dada por madre. La fe, la esperanza, el amor, y la unción suave del Espíritu derramado. Eso es lo que el pueblo sabe muy bien, sin atinar a decirlo..." (inédito).

4. Unidad y valor general de la obra

Estos son los ejes que destacaría en la tercera parte de esta obra. Sus tres capítulos teológicos tienen una densidad y una riqueza inmensas, y son ciertamente muy útiles para quien quiera comprender el valor cristiano de la peregrinación.

Pero creo que esta parte más teológica, siendo como el alma, es inseparable del resto del libro, que aporta carne. Es más, destaco que el valor mayor de este libro está en que une a la reflexión teológica una descripción histórica y sociológica muy rica.

Las dos primeras partes, sin la profundización teológica, brindarían muchos datos pero no bastarían para comprender el sentido profundo de la peregrinación. Pero la tercera parte sin las dos primeras no terminaría de mostrar de qué estamos hablando concretamente. Porque siempre decimos que el pueblo es sujeto, pero también es necesario ayudar a ver concretamente cómo lo es, de qué manera concreta es sujeto activo. Por eso, lo precioso de esta obra es que aporta al mismo tiempo el alma, la carne y la sangre de la peregrinación, y esto la constituye en un aporte único, y a partir de ahora insustituible, para ayudar a comprender lo que pasa en esta magnífica manifestación de la piedad popular argentina.

VÍCTOR M. FERNÁNDEZ

22/09/04

HACIA UNA TEOLOGÍA MÁS EUCARÍSTICA¹

1. Introducción: en la Eucaristía el Verbo se condensa

“*En la Eucaristía el Verbo se condensa*”. En esta fórmula eucarística asumo y completo las frases “*ho logos pachynetai*” u “*ho logos brachynetai*” que recorren la patrística griega de Orígenes a Máximo el Confesor,² y que son asumidas por medievales como Pedro el Cantor, quien a fines del siglo XII publica la obra “*Verbum abbreviatum*” (PL 205). *El Verbo se condensa*. En el misterio de la Encarnación el Verbo de Dios se hizo carne (Jn 1,14) y asumió una figura limitada, abreviada, concentrada. En su Persona singular se realiza el admirable intercambio entre lo divino y lo humano, lo infinito y lo finito, lo universal y lo particular. Jesús de Nazareth es el Hombre-Dios, uno de los miles de millones de hombres aparecidos en el mundo y, a la vez el Único, el Salvador de los hombres de todos los lugares y tiempos. La comunión eucarística es comunión sacramental con el Hijo encarnado, crucificado y resucitado.

El *Cristo pascual* se hace presente sacramentalmente en la Eucaristía. El Cuerpo de Cristo se entrega de forma concentrada hasta la pequeñez, el ocultamiento y la opacidad, y su Presencia eminente sólo puede ser percibida por el “*ojo de la fe*”. El Verbo encarnado, condensado en la Eucaristía, se presenta corporal y visiblemente en puntos limitados del

1. Texto completo del *Discurso de apertura del Año Académico* del 08/03/2004, que no fue leído en su totalidad en ese acto.

2. Algunos textos se encuentran en H. U. VON BALTHASAR, “Le Verbe se condense”, *Communio* (francesa) 5 (1977) 33-37.

espacio y el tiempo,³ multiplicado en las celebraciones locales. Pero siempre es el *Pan vivo y verdadero* que se dona como humilde y vigoroso alimento de vida eterna.

Al celebrar la Eucaristía compartimos la Palabra de Dios y el Cuerpo de Cristo. En la mesa eucarística nos encontramos con Aquel que es *Pan de Vida* tanto en su *Palabra* (Jn 6,32-50) como en su *Carne* (Jn 6,51-58). Si la Palabra de Dios es como el *alma de la teología*, la Eucaristía –en la que esa Palabra encarnada se condensa sacramentalmente en la totalidad de su ser personal– es y debe ser *fuerza, centro y culmen del conocimiento teológico y de la comunicación pastoral del Verbo* abreviado. Inicio el *Año Académico 2004* afirmando la unidad profunda entre la Eucaristía y este Acto Teológico, ante el Señor Crucificado, la imagen de Nuestra Señora de Luján y la tela restaurada de Santo Tomás de Aquino.

En 2003, inspirado en el texto de San Alberto Magno: “*In dulcedine societatis quaerere veritatem*”, reflexioné sobre dos desafíos entrelazados: *asumir nuestra pertenencia a una comunidad universitaria y crecer en la búsqueda y la contemplación de la verdad*. “*Buscar la verdad en la dulzura de la comunidad*” define nuestra *tarea* y nuestro *lugar*. “*Quaerere veritatem*” es la actividad y la letra que nos reúne para buscar en común la verdad revelada en la Palabra de Dios abreviada en Cristo, mediante la investigación, enseñanza, aprendizaje y difusión de la ciencia teológica. “*In dulcedine societatis*” señala el ámbito y el espíritu de nuestro estudio en esta comunidad de la Facultad, unida por la fuerza y la suavidad de la caridad fraterna. Convivir en la dulzura del amor –“*in dulcedine amoris*”– nos ayuda a gustar juntos, con la luz de la fe, la dulzura de la verdad, para vivir siempre “*in dulcedine veritatis*”.

Manteniendo aquellos horizontes hoy *avanzo en dos aspectos*. Ubicaré nuestro trabajo en el contexto eclesial marcado por algunas líneas del documento *Navega mar adentro* de la *Conferencia Episcopal Argentina* y por el *Año Eucarístico Nacional*. Y presentaré algunos objetivos de nuestro *Plan Operativo Anual* (POA 2004), que concreta grandes líneas del trienio. Al hacerlo repasaré hechos de 2003 y presentaré actividades para 2004, que serán completadas en el Informe del Sr. Vicedecano.

3. Sobre la comprensión del sacramento, especialmente la Cena del Señor, como *verbum visibile* en la tradición reformada cf. F. LIENHARD, “Le Langage et la Cène”, *Recherches de Science Religieuse* 91/2 (2003) 175-202.

El POA es un instrumento para planificar, ejecutar y evaluar la actividad institucional. El año pasado propusimos desde el Decanato algunas líneas estratégicas, que fueron debatidas y completadas en el *Consejo Académico*, órgano colegiado que comparte el gobierno de la Facultad. Pero el paso de esas grandes metas a un proyecto operativo fue impulsado por el *Rectorado* y la *Dirección de Planeamiento Estratégico* de la UCA. Esta exigencia nos llevó a preparar el POA 2004, presentado al *Claustro Docente*, aprobado por el *Consejo Académico* y ratificado en su totalidad por Mons. Dr. Alfredo Zecca, Rector de la Universidad.

Para que se hagan un idea concreta del POA señalo un ejemplo sencillo pero grato. Al ingresar hoy en el *edificio* muchos notaron importantes arreglos de electricidad, iluminación, señalización, seguridad, pintura, ventilación, ornamentación, carteleros e informatización, hechos en la recepción, las oficinas, las aulas del segundo piso y algunas del primero. Este enorme trabajo, realizado durante el verano, completa la segunda fase de la reforma del sistema eléctrico y modifica instalaciones para hacer más funcional, confortable y segura la tarea de alumnos, profesores y empleados quienes, si bien no gozan de los beneficios edilicios y técnicos de Puerto Madero, estudian y trabajan en un magnífico edificio histórico que hay que cuidar, reparar y mejorar constantemente. Lo hecho no es una acción puntual ni aislada sino que responde a una tarea iniciada en el Decanato anterior y ahora convertida en una política planificada. En el POA se formula el objetivo: *adecuar la infraestructura a las necesidades de la unidad académica, para lo cual hay que continuar con las obras de conservación y mejoramiento de la estructura edilicia*.

2. La Eucaristía, fuerza, centro y culmen de la actividad teológica

En 2003 *miré hacia atrás* para reconocer la *peculiar tradición* de nuestra institución, gestada especialmente en las cuatro últimas décadas del siglo XX, y *miré hacia adelante*: 2005, 2008, 2010 y, sobre todo, 2015, cuando la Facultad cumpla 100 años, invitando a imaginar su *fisonomía peculiar*. Un objetivo del trienio es contribuir a *delinear el perfil propio de la Facultad desde su pasado y hacia el futuro*.

El “*estilo integrador de nuestra tradición*” configura una *unidad plural*, surgida de un cierto *núcleo común*, vivido por cada uno de forma diversa. En el corazón de este núcleo se encuentra la búsqueda, más o me-

nos lograda, de una teología que integre lo científico, lo espiritual y lo pastoral. Conociendo facultades de otros países, en las que prima uno de estos factores en detrimento de los otros, considero que la búsqueda de integración –no necesariamente su consecución– es una característica que nos marca. Basta mirar las publicaciones de la Facultad y muchos ejemplares de nuestra revista *Teología* desde 1962. Durante 2002 hemos dialogado sobre esta cuestión con profesores, alumnos y formadores. Destaco la realización del VIII Seminario Intercátedras sobre *La Dimensión espiritual de las disciplinas teológicas. En el marco de la relación entre teología, espiritualidad y pastoral quiero situar la actividad institucional y académica de la Facultad en el ciclo lectivo de este año eucarístico nacional*.

a) *Cor ecclesiae*

El Jueves Santo de 2003, Juan Pablo II publicó su Encíclica “*Ecclesia de Eucharistia*” (EdE),⁴ y hace pocos días convocó para 2005 la XI Asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos con el tema: “*La Eucaristía, fuente y cumbre de la vida y de la misión de la Iglesia*”. En nuestra Patria, desde hace unas décadas se celebra cada diez años un Congreso Eucarístico. En 1974 fue en Salta, en 1984 en Buenos Aires, en 1994 en Santiago del Estero. El 31/5/2003 la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) hizo la Convocatoria a celebrar el IX Congreso Eucarístico Nacional (CEN) del 2 al 5/IX en Corrientes, tierra santificada por María, mujer eucarística y tierna madre de Itatí. Porque “*la Iglesia vive del Cristo eucarístico*” (EdE 6), el CEN 2004 quiere revitalizar la fe de los fieles en la presencia eucarística del Señor y desea que la Eucaristía nutra los vínculos que nos identifican como pueblo y sea fuente de una renovación de los valores que sostengan el compromiso ciudadano responsable y solidario para recrear el bien común de la nación.⁵ Por eso la oración oficial del Congreso pide a Dios que *la Eucaristía “ocupe el corazón del pueblo argentino e inspire sus proyectos y esperanzas”, y concluye: “Te pedimos, Padre, que Jesús Sacramentado aliente nuestro fraterno gesto de partir el pan y nos otorgue su paz”*. En el contexto de la crisis y la reconstrucción de nuestra sociedad, el Congreso se ha fijado el siguiente tema: *Eucaris-*

tía, reconciliación y solidaridad, y ha tomado como lema la consigna dada por Jesús a los apóstoles al multiplicar los panes para la multitud: “*Denles ustedes de comer*” (Mc 6,37).

A fines de 2002, el Arzobispo de Corrientes, Mons. Domingo Castagna, encomendó a la Facultad elaborar el documento bíblico-teológico para disponer espiritual, doctrinal y pastoralmente a este acontecimiento de gracia. Una comisión redactora presidida por el Decano preparó el texto “*Denles ustedes de comer*”, aprobado en su totalidad por la Comisión Organizadora del Congreso y por la Comisión Ejecutiva de la CEA, y publicado por la Oficina del Libro, teniendo como prólogo la Convocatoria y como epílogo la Oración.⁶ Siguiendo las sugerencias recibidas para responder al tema y al lema, pusimos de manifiesto *la dimensión comunitaria de la Eucaristía a nivel eclesial y social*. Este acento se combina con un eje de *Navega mar adentro* (NMA), actualización de las *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización*, que propone la fe en Cristo como camino al Padre en el Espíritu y presenta la Trinidad como el fundamento de la dignidad personal y la comunión social (NMA 50).⁷ También llama a vivir una “*santidad comunitaria y misionera*” (NMA 18, 80), y una “*santidad social*”, porque “*un camino integral de santidad implica un compromiso por el bien común social*” (NMA 74), necesario para realizar la tercera acción destacada enunciada así: “*Iglesia servidora para una sociedad responsable y justa*”. Ya el Catecismo decía que “*la Eucaristía entraña un compromiso en favor de los pobres*” (CCE 1397).⁸

“*Denles ustedes de comer*”, luego de la introducción en la que integra la responsabilidad de partir y repartir el “*pan de cada día*” multiplicado por Jesús con el compartir el “*Pan vivo y verdadero*” (Jn 6,51), que es el mismo Cristo (DUC 1-14), contiene cuatro capítulos en los que considera a la Eucaristía como *misterio de comunión, reconciliación, solidaridad y misión*. Estos cuatro subtemas se corresponden con el itinerario dinámico que recorrerá el Congreso durante sus cuatro días, y que se resume en esta fórmula programática: “*La Eucaristía nos convoca, nos reconcilia, nos solidariza y nos envía*”.

6. IX CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, “*Denles ustedes de comer*”. Texto para la preparación pastoral, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 2003. Se cita DUC. El texto referido en la siguiente nota se cita NMA.

7. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Navega mar adentro*, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 2003.

8. V. FERNÁNDEZ, “La original propuesta de una santidad comunitaria y social: el eje de actualización de las ‘Líneas’”, *Pastores* 27 (2003) 45-49.

4. JUAN PABLO II, *La Iglesia vive de la Eucaristía*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 2003. Se cita EdE.

5. C. GALLI, “¿Queremos ser nación o qué nación queremos ser?”, *Criterio* 2290 (2004) 34-42.

Dejo a cada uno y cada una la inquietud para *integrar nuestro texto en el contexto de su oración, su estudio y su vida*. Pero quiero preguntarme qué significa para una Facultad teológica que la Eucaristía sea la fuente, el centro y el culmen de la vida de la Iglesia –de cada fiel cristiano– y de su misión evangelizadora. Sin pretender responder semejante cuestión, cabe apuntar que *la Eucaristía debe ser la fuente, el centro y el culmen de la teología*. Como no es posible desarrollar aquí y ahora este interesante tema, que se podría titular *Eucaristía y Teología*, indico dos posibles horizontes, en los que retomo la doble línea de mi reflexión del año pasado. Por un lado, la Eucaristía, en cuanto *celebración litúrgica del misterio de la fe*, debe modelar nuestro conocimiento de la verdad teológica y teológica; por el otro, en cuanto *sacramento de la comunión en el amor*, debe animar nuestra convivencia eclesial y académica.

b) *Mysterium fidei*

Al final de su magistral Historia teológica de la Iglesia Católica, y en otros trabajos, Ghislain Lafont propone reencontrar “el lugar eucarístico de la teología” y buscar “una novedosa reorientación eucarística del lenguaje teológico”.⁹ Para el gran teólogo benedictino, el primer lugar teológico es el relato y, en particular, el relato evangélico, actualizado de forma operante en la presencia personal y salvífica de Cristo en la Eucaristía, que es la Pascua sacramental. La verdad católica es originalmente narrativa y celebrativa, luego contemplativa y ética, y finalmente especulativa y práctica.

En una línea independiente, pero convergente, nuestro profesor emérito Eduardo Briancesco, en dos artículos escritos en 1994 con motivo del anterior Congreso Eucarístico Nacional, contempla la Eucaristía como clave del pensar teológico.¹⁰ En cuanto misterio de la fe, ella manifiesta y realiza las cualidades propias de la teología cristiana y señala un itinerario para “la fe que busca entender”. La Iglesia, que reza como cree y cree como reza –“*lex orandi, lex credendi*”, debe pensar teológicamente

de acuerdo al ritmo de su fe orante y su oración creyente. La liturgia es la matriz del lenguaje teológico. Un pensar modelado por la Eucaristía encuentra el lenguaje adecuado para “cantar las maravillas de Dios”.

El año pasado, continuando una tradición de reconocimiento a los profesores más importantes de nuestra Facultad y a propósito de sus bodas de oro sacerdotales, homenajeamos a Briancesco preparando el libro “La fiesta del pensar”, que presentamos aquí el 28 de noviembre.¹¹ En su reflexión eucarística, él ha propuesto plasmar un “pensamiento realmente festivo”, que goce en su actividad de pensar al tomar contacto con la realidad y, en el caso de la razón teológica, al entrar en comunión con el Misterio desbordante del Dios-Amor. Entonces surge la alegría festiva de quien participa en ese “banquete” de comunión con la Verdad buscada, hallada, pensada y gozada, saboreada por la inteligencia y el corazón. Es aquel don que San Anselmo imploraba a Dios en su magnífica *Meditatio* III “acerca de la redención del hombre”: “saber gustar por el afecto lo que se sabe por el conocimiento”.¹² En este espacio misterioso de la comunión teológica el pensamiento se torna culto de alabanza y glorificación a la Trinidad.

La oración eucarística es fuente, centro y culmen de la vida y el pensamiento cristianos. Un pensar teológico y teológico es, indisolublemente, racional y orante. Hablando de la oración de petición, Santo Tomás transmite la etimología de Casiodoro: “*oratio, dicitur quasi oris ratio*” (ST II-II, 83, 1). La teología, en su misma entraña, es un saber sapiencial, evangélico y eucarístico, un “pensar festivo” en el que la *ratio* se transforma en *o-ratio* y *ad-oratio*. La Eucaristía, “corazón del corazón” de la Lógica del Don de Dios revelada en Cristo y comunicada en el Espíritu, significa y realiza, y propone y confirma un pensar que sabe gozar con lo que cree, contempla, ama, espera, celebra y comunica.

Por eso los invito a colaborar para que tengamos “un año lectivo eucarístico”. Éste no se dará solamente por participar o adherir al Congreso Eucarístico Nacional –al que seguramente muchos concurrirán y la Facultad lo hará oficialmente mediante algunos de sus profesores, ya que hemos sido invitados a dirigir los talleres de reflexión para los catequis-

9. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Cerf, 1994, 449-450; cf. G. LAFONT, “Verso un rinnovato orientamento eucaristico del linguaggio teologico”, en I. SANNA (a cura di), *Il sapere teologico e il suo metodo*, Bologna, EDB, 257-270.

10. E. BRIANCESCO, “Un paseo teológico por la Eucaristía”, *Criterio* 2139 (1994) 448-451; “La Eucaristía como clave del pensar teológico”, en AA.VV., *La Eucaristía fuente y culmen de la vida cristiana*, Buenos Aires, San Pablo, 1994, 89-113.

11. V. FERNÁNDEZ – C. GALLI – F. ORTEGA (eds.) *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Fundación ‘Cardenal Antonio Quarracino’ y Facultad de Teología - PUCA, 2003.

12. SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *Oraciones y meditaciones*, Madrid, Rialp, 1966, 206-207.

tas– ni tampoco se hará solamente por el hecho de celebrar cada día la Misa en nuestras comunidades o en la capilla de la Facultad, como lo haremos cada mediodía a las 12.50, de lunes a jueves. El año será realmente eucarístico si, sobre todo, tenemos una vida, una espiritualidad y una ética eucarísticas que modelen y confirmen una inteligencia, un pensamiento y una teología eucarísticas. Así participaremos en la fiesta de pensar y vivir de un modo más eucarístico, y gozaremos con alegría la verdad de la fe contemplada, comunicada y celebrada eucarísticamente.

c) *Communio amoris*

“La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Ya que hay un solo pan, todos nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo Cuerpo, porque participamos de ese único pan” (1 Cor 10,16-17). Una línea directriz del Decanato es promover que nuestra Facultad sea “la casa y la escuela de comunión” (NMI 43) en la que muchos, por participar del mismo Pan de la Palabra y la Carne de Cristo condensadas en la Eucaristía, formemos un solo Cuerpo. La comunión eucarística con el Cuerpo de Cristo funda la comunión eclesial como Cuerpo de Cristo (EdE 21-25, 34-46; DUC 15-40).

Nuestra casa de estudios debe ser una comunidad intelectual y espiritual en la que gocemos la hermosura de la comunión fraterna del Pueblo de Dios y cantemos: “¡Qué bueno y agradable es que los hermanos vivan unidos!” (Sal 133,1). En ese espíritu compartimos el esfuerzo y el gozo de buscar racionalmente la verdad que Dios nos regala en la fe. Somos corresponsables de acrecentar un cordial clima académico, que debe estar animado por una *espiritualidad de comunión*. La lectura de la Exhortación *Pastores gregis* me confirma en esta convicción.¹³ Cuando ella presenta al Obispo como animador de una espiritualidad de comunión misionera en todos los ámbitos en los que se forma el cristiano, desde la familia, la parroquia y la escuela, incluye expresamente no sólo la formación que se brinda en seminarios, noviciados y casas religiosas, sino también “en los Institutos y en las Facultades teológicas” (PGr 22).

13. JUAN PABLO II, *Pastores gregis. Exhortación Apostólica Postsinodal sobre el Obispo, servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo*, Buenos Aires, San Benito, 2003. Se cita PGr.

La Facultad es una *comunidad eclesial y académica*. En cuanto “eclesial” debe ser evangélica y eucarística. En cuanto “académica” requiere el estilo de convivencia y colaboración propios de una institución de estudios de teología de nivel universitario. Si en 2003 invité a cada profesor y alumno a asumir con alegría su condición de socio –colega o compañero– sintiéndose participe de una obra común, en una intimidad compartida en el trato fraterno y el trabajo intelectual, aprendiendo a buscar la verdad conviviendo en la paz y la alegría del amor, y aprendiendo a convivir en el amor estudiando juntos para conocer la verdad y comprometerse con sus exigencias, hoy les propongo avanzar por este camino *viviendo la comunión eucarística como raíz, modelo, corazón y cumbre de nuestra vida teologal y teológica*. Así asumimos, como comunidad universitaria, la primera acción destacada por *Navega mar adentro* para la Iglesia en la Argentina, que incluye explícitamente a sus “instituciones educativas” (NMA 83): “hacer de la Iglesia casa y escuela de comunión”. Pero, “una auténtica espiritualidad de comunión nace de la Eucaristía... ella colma con sobrada plenitud los anhelos de unidad fraterna que alberga el corazón humano” (NMA 85; DUC 69) y “requiere de espacios originales e instituciones creativas donde se eduque en la convivencia humana, con un estilo cordial y respetuoso” (NMA 86). En el corazón eucarístico de la Iglesia una Facultad aprende a ser una Iglesia cordial, comunal, solidaria.

d) *El Plan Operativo Anual 2004*

En este marco teológico y eucarístico les presento algunas líneas para fomentar la *comunión integradora* que hemos trazado en el *Plan Operativo Anual 2004* de nuestra unidad académica.¹⁴

- En el área de *Organización y Gestión Académica y Administrativa*, el primero objetivo es *impulsar la colaboración orgánica de las autoridades personales y colegiadas para el mejor cumplimiento del proyecto institucional de la Facultad*. Para ello deberemos, en breve, convocar a elecciones para representantes de los profesores al *Consejo Académico*; renovar la composición y dinamizar el trabajo de las comisiones de profesores que colaboran en áreas específicas; acrecentar el trabajo en grupo del *Equipo Directivo* y establecer mecanismos de contacto habitual con los *Directores de Departamentos*.

14. FACULTAD DE TEOLOGÍA, *Plan Operativo Anual 2004*, Buenos Aires, 29/10/2003, 6 pp.

- En el área relativa a los *profesores*, un objetivo es *promover la pertenencia, participación, colaboración y espíritu de cuerpo del Claustro docente*. A esto nos ayudará ampliar los canales de comunicación interna; realizar más encuentros formales –reuniones de claustro– e informales; continuar el diálogo personal y grupal con autoridades y entre colegas. Otra meta es *impulsar el trabajo en equipo de los profesores en las cátedras y los departamentos*. Seguiremos con la reestructuración de estas estructuras académicas; iniciaremos una práctica de planificación anual a nivel de departamentos y cátedras; consolidaremos los *Seminarios Intercátedras* como ámbito propicio de investigación en diálogo entre docentes.

- En el área relativa a los *alumnos*, un objetivo del POA es *recrear y encauzar una política de fomento de la participación estudiantil*. Una meta es fortalecer el servicio de la *Comisión para Asuntos Estudiantiles* y acompañar la consolidación, renovación y actividad del *Centro de Estudiantes* (CEFAT). Las acciones encaminadas a este objetivo serán indicadas por el Vicedecano. Aquí quiero agradecer expresamente a los que han terminado su mandato y a los que han comenzando su servicio para asociar y representar a los estudiantes. Les comunico que la Comisión saliente del CEFAT preparó, con colaboraciones de siete profesores y once alumnos, un sencillo y cálido volumen en *Homenaje a Juan Pablo II* por los 25 años de su pontificado.¹⁵ Gracias al respaldo del Rector y al presupuesto para apoyar la tarea de los *Centros de Estudiantes* se publicó este libro, que se les repartirá gratuitamente a la salida.

Otra línea de trabajo es promover mayores vínculos con los alumnos y las instituciones que los envían: diócesis, seminarios sacerdotales, familias religiosas, movimientos laicales y demás instituciones. En 2003 continuamos con la *ronda de diálogo abierto* iniciada en 2002 para escuchar a los distintos miembros de la Facultad, impulsar un vivo intercambio y discernir iniciativas que nos ayuden a crecer. Nos encontramos con alumnos de las distintas carreras y tuvimos otra reunión con formadores y formadoras. El P. Fernández enunciará algunas propuestas que se están ejecutando. Mantenemos en el POA 2004 el objetivo de *promover el diálogo abierto y permanente entre autoridades y alumnos*. Luego consideraré una tercera línea relativa a la participación activa de los estudiantes en los procesos académicos.

15. FACULTAD DE TEOLOGÍA – CENTRO DE ESTUDIANTES, *Homenaje a Juan Pablo II. 1978-2003*, Buenos Aires, 2003.

e) *La comunión en las Relaciones Institucionales y en la Integración Académica*

Apuntamos a *organizar una mejor política comunicacional y de integración a la vida académica*. Para eso queremos mejorar los cauces normales de comunicación en el interior de la Facultad y con el resto de la Universidad; intensificar la difusión presencial, gráfica y virtual, sobre todo de las carreras existentes y nuevas; suministrar información periódica de nuestras actividades; actualizar permanentemente la nueva página WEB de la Facultad, que se preparó con mucho trabajo y se puso en funcionamiento el año pasado; completar y emplear los “mailings” de todos los grupos vinculados a la institución; iniciar una vinculación con los graduados y ofrecerles facilidades para participar en cursos de extensión y seminarios de posgrado. Para coordinar estas tareas crearemos la *Comisión de Comunicación y Relaciones Institucionales*.

- La *comunión específica de una Universidad Católica* se realiza, sobre todo, por la integración de las personas, unidades, sectores y actividades, especialmente las ligadas a la investigación, la docencia y la extensión. Un objetivo que tenemos, en el marco más amplio del *Proyecto Institucional* de la UCA 2001-2006,¹⁶ está en *lograr, en lo que a nosotros concierne, una mayor integración y participación de la Facultad con el conjunto y las partes de la Universidad*. Esto significa, entre otras cosas, acrecentar el trabajo conjunto –como lo venimos haciendo– con el *Instituto de Cultura y Extensión Universitaria* (ICEU); iniciar la articulación con el *Instituto para la Integración del Saber* (IPIS) en los amplios surcos de la integración de las disciplinas a nivel de la investigación institucional; tener canales de diálogo y colaboración con autoridades y docentes de la *Facultad de Derecho Canónico*, la *Facultad de Filosofía y Letras*, el *Instituto de Bioética*, el *Instituto de Espiritualidad y Acción Pastoral*. Por eso privilegiamos el emprender actividades conjuntas e interdisciplinarias en el *campus universitario de Puerto Madero*.

- En este ámbito anuncio la realización de las “*Segundas Jornadas: Diálogo entre Literatura, Estética y Teología*”, del 19 al 21/X, que organizamos con el *Departamento de Letras* de la Facultad de Filosofía y Letras, cuyo trabajo interdisciplinar girará en torno al “*teatro*” como espa-

16. CONSEJO SUPERIOR DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Proyecto Institucional 2001-2006*, Buenos Aires, 26/10/2001, 40 pp.

cio privilegiado en el que se expresan los grandes interrogantes de la existencia desde la antigüedad hasta el presente y como clave de interpretación de la acción conjunta de Dios y del hombre en el drama de la historia de la salvación.

- En la misma línea les comunico la preparación de las *VIII Jornadas de Historia de la Iglesia* del 13 al 15/IX, una de las actividades de extensión que ya tiene trayectoria y prestigio en nuestra Facultad. El tema es *La evangelización de la Patagonia y sus presupuestos histórico-culturales. Visión interdisciplinar*. Organizadas por el *Departamento de Historia de la Iglesia*, este año se hacen con la colaboración del *Programa de Investigación Geográfico Político Patagónico* que funciona desde hace tiempo en el seno de la UCA.

- Nuestra pertenencia a la Universidad se verifica además en la *participación en actos comunes*, sean habituales como la *Colación de Grados Académicos*, sean circunstanciales como la *Jornada por la Vida* que se celebrará el 25 de marzo y será organizada por el Arzobispado de Buenos Aires y la UCA.

3. Líneas del Proyecto Operativo Anual en un marco de comunión eucarística

En el marco limitado de esta exposición quiero concentrarme en *algunas líneas del trabajo académico fijadas en el POA* relativas a las normas estatutarias y la planificación de actividades, las políticas de investigación, docencia y extensión, y otros objetivos en los campos de las publicaciones y la biblioteca.

a) En el ámbito de la *Organización y Gestión Académica y Administrativa* estamos *actualizando las normas propias de la Facultad*. Durante el segundo Decanato de Mons. Ferrara trabajamos intensamente en reformar nuestros propios *Estatutos*. Los anteriores, aprobados por la *Congregación de Educación Católica* el 15/X/1982, requerían una revisión completa que, concluida en 2002, se postergó con la aparición e incorporación de los nuevos *Estatutos* y *Ordenanzas* de la Universidad. Los *objetivos* de la reforma de nuestros *Estatutos* son actualizar y mejorar su contenido; reordenar y simplificar su articulado; compaginarlos con las nuevas normas civiles y eclesiásticas. El texto, reelaborado muchas veces

por nuestra *Comisión de Asuntos Reglamentarios*, fue estudiado, modificado y finalmente aprobado por el *Consejo Académico* el 18/6/2003, recibiendo luego pequeñas correcciones. Ratificados por el Rector y el Gran Canciller, fueron remitidos por éste a la *Sede Apostólica*. Con alegría hoy les anuncio que el 12/1/2004 el *Prefecto de la Congregación para la Educación Católica* envió al *Gran Canciller de la UCA* el *Decreto* en el que se aprueba la totalidad de los 116 artículos de nuestros *Estatutos*. Después de más de 21 años tenemos, como *Facultad eclesiástica*, un texto totalmente renovado y con importantes avances. No solamente modificamos el orden, la cantidad y el contenido de los (actuales) 7 títulos, sino que mejoramos la inmensa mayoría de los 116 artículos, introduciendo muchos nuevos. El texto, preparado con seriedad, responsabilidad y participación durante casi tres años, *será el fundamento normativo inmediato que guíe una nueva etapa de la vida de nuestra Facultad*. Ahora nos queda adecuar las reglamentaciones y completar su reordenamiento, al mismo tiempo que colaboramos en la elaboración de las nuevas *Ordenanzas* de la Universidad, en la que se prepara la relativa a la *Política Docente*.

b) En el ámbito del *Planeamiento y Evaluación* nos proponemos, entre otras metas, *animar una cultura de la planificación y la evaluación interna y externa*. Por eso, además de haber colaborado activamente en 2003 con la *Evaluación Externa* de la Universidad y de todas sus unidades por parte de la CONEAU, este año pondremos en marcha el *POA*; iniciaremos una planificación y evaluación en todos los niveles académicos y administrativos; e intentaremos perfeccionar las encuestas a alumnos y docentes como instrumentos de autoevaluación y evaluación. Al mismo tiempo debemos *perseguir con el reordenamiento de los procesos académicos-administrativos*. Para ello queremos mejorar el procedimiento de planificación académica y presupuestaria anual; optimizar el sistema académico-informático; y completar la elaboración e implementación de los procedimientos de la Secretaría y la Biblioteca.

c) En lo referente a la tarea de *Investigación* nuestro objetivo principal es *promover la investigación institucional en nuestro Instituto de Investigaciones Teológicas*, multiplicando formas de apoyo a las investigaciones personales e incentivando investigaciones grupales interdisciplinarias. Para eso hay que consolidar, como tarea privilegiada a nivel de profesores, los *Seminarios Intercátedras* en sus distintas modalidades, sobre todo

en orden al diálogo y la actualización; acrecentar la cantidad y la calidad de las investigaciones de los profesores dedicados y apoyar las de profesores jóvenes que no están dedicados; establecer políticas de selección de investigaciones; promover y subsidiar algunas de ellas elaboradas por los departamentos, cátedras o grupos de docentes de distintas cátedras y disciplinas.

d) Otro objetivo es *promover las Publicaciones* de la Facultad. En 2003 creamos la *Comisión Editorial* que preside el Vicedecano y retomamos la publicación de libros de envergadura escritos por muchos autores, gracias al apoyo de la *Fundación Cardenal Antonio Quarracino* y otras instituciones. Se publicó, como fruto del trabajo de un quinquenio del *Seminario permanente de Literatura y Teología* –que continúa sesionando– la obra *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, con estudios de 20 representantes de ambas disciplinas, en su mayoría jóvenes. Editamos *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, con 30 colaboraciones de importantes teólogos y filósofos que escriben en torno al pensamiento de Briancesco o que ensayan nuevas perspectivas filosóficas, teológicas y morales. El 29 de mayo presentaremos ambas obras en la *Feria del Libro*, en un acto titulado “*La fe que piensa y que dialoga. Teología, cultura y literatura*”. Seguiremos apoyando a los profesores con dedicación de tiempo completo –Ferrara, Rivas, Durán– para que puedan escribir sus grandes obras, y trabajaremos para editar investigaciones interdisciplinarias y textos para las clases. Esperamos que algunos profesores se beneficien con los programas de desarrollo docente que coordina la *Secretaría Académica* de la UCA para estimular la producción de investigaciones personales o grupales y de subsidios para la enseñanza.

- En 2003 nos propusimos aumentar el nivel, la periodicidad y la difusión de nuestra Revista *Teología*. Ella se actualizó según las exigencias científicas y editoriales de nivel internacional. Además de ponernos al día publicando 4 números y de aumentar la cantidad y calidad de los artículos, se incorporaron, entre otras cosas, *abstracts* y palabras claves en castellano e inglés. Los índices y *abstracts* se pueden ver en la página WEB. Cuenta ahora con un *Consejo de Redacción* y un excelente *Consejo Asesor Internacional*, cuyos miembros están colaborando con trabajos inéditos. Por ejemplo, publicamos o estamos por publicar notas cedidas en exclusiva por Olegario González de Cardedal y Bruno Forte. La revista ha desarrollado los parámetros de calidad editorial requeridos para ser aprobada en el nivel I de revistas y por eso será incluida en el *Catálogo de La-*

tindex. Por este catálogo podrá ingresar en otros servicios informatizados que facilitarán su difusión internacional. En esta línea, desarrollaremos un programa de nuevos canjes que enriquecerá nuestra biblioteca y permitirá un mayor conocimiento de nuestra reflexión.

e) En el ámbito de la *docencia* tenemos como objetivos *brindar del mejor modo posible la oferta de grado existente*. Esto incluye las carreras que ya tenemos de Bachillerato en Teología, Profesorado en Teología y el Plan especial de Bachillerato en Teología para quienes vienen de otros institutos teológicos terciarios. Al mismo tiempo, comenzamos a cumplir otro objetivo, que es *ampliar la oferta existente*. Para eso les comunico oficialmente que en los últimos meses el *Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación* ha aprobado y otorgado validez nacional a dos nuevas carreras, que estamos poniendo en marcha. Una es la *Licenciatura en Teología Sistemática*, carrera de grado que se puede completar después del Bachillerato y cuyo título permite un mayor reconocimiento a nivel académico, social y laboral. Otra es el *Plan especial de articulación entre nuestro profesorado y el Bachillerato*. Al mismo tiempo, en 2003 tuvimos un incremento notable en los alumnos que cursan las Licenciaturas especializadas en Sagrada Escritura, Teología Dogmática, Teología Moral, Teología Pastoral e Historia de la Iglesia, carreras de grado superior o postgrado. En 2004 hay más interesados en alcanzar el grado máximo del Doctorado en Teología que están presentando sus proyectos o inquietudes. Cuando las posibilidades de crecimiento numérico en las carreras de grado son limitadas, debido a la cantidad de centros de formación teológica no universitaria que hay en el país, debemos *ampliar y mejorar el acceso a los grados superiores de personas que quieran investigar y enseñar teología*. Para ello ya tomamos medidas para mejorar las licenciaturas y arbitraremos los medios para que puedan encontrarse en el ámbito de cada Departamento quienes se están licenciando en una especialidad. También nos hemos propuesto convocar a los doctorandos para acompañarlos y ofrecerles una mejor orientación.

- Otro objetivo es *impulsar la excelencia académica del Claustro*. Esto requiere brindar instancias de formación permanente a los profesores; mantener una activa política de promociones docentes; ampliar y aprovechar las diversas dedicaciones especiales; incorporar nuevos profesores de excelente nivel académico y pedagógico; apoyar la obtención de títulos de grado superior. Para eso procuraremos que algunos profesores

doctorandos puedan acogerse al programa de estímulo a las titulaciones que ofrece la UCA.

- Menciono otros objetivos que deben guiar el diálogo entre los profesores: seguir buscando los medios para *integrar mejor las dimensiones científica, espiritual y pastoral de los estudios; lograr una mejor integración de los contenidos de las disciplinas y los cursos; fortalecer las instancias de apoyo académico a los alumnos; y mejorar la calidad pedagógica de nuestra enseñanza*. Acerca de las medidas concretas decididas para alcanzar algunos de estos objetivos puede informarles el P. Fernández.

f) En relación a ustedes, los *estudiantes*, a cuyo servicio estamos profesores, autoridades y empleados, quiero exhortarlos a fomentar una *cultura del esfuerzo responsable y la participación activa*. Se escuchan permanentemente en el país voces que piden recrear *la cultura del trabajo* y recientemente hemos oído del máximo responsable de la educación a nivel nacional la convocatoria a restaurar *una cultura del esfuerzo para enseñar y aprender*. En la apasionante tarea del *estudio* y el *estudio en común*, asumir la responsabilidad de ser universitario exige renovar *la cultura del trabajo, el esfuerzo y la solidaridad*, lo que requiere el amoroso sacrificio del estudio asociado al esfuerzo propio y la ayuda mutua.

- Esta *cultura de la responsabilidad activa y la iniciativa creadora* debe ser fomentada por *el ejemplo* de autoridades, profesores y formadores, y cultivada por la dedicación de cada alumno, cualquiera sea su condición eclesial y capacidad intelectual. Ustedes deben procurar *conocer lo que otros pensaron*, porque no hay teología ni filosofía ni cultura sino en el seno de una tradición; y deben animarse a *pensar por sí mismos*, porque la fe que busca y sabe entender requiere que cada uno, personalmente, adhiera pensando y piense asintiendo. Esta actitud responsable implica el cultivo de algunos hábitos espirituales, intelectuales y afectivos para asimilar desde dentro lo que se estudia, requiere formas de comunicación personales y grupales activas, y cumplir los procedimientos de una *institución* regida por normas civiles y eclesiásticas, locales y universales. Quiero alentar a cada alumno y alumna para que sea *sujeto responsable de la propia formación y agente solidario de un buen clima de estudio para todos*.

- Sin generalizar, en la ronda del diálogo se ha señalado una *tendencia a la pasividad*, lo que puede tener distintas causas, desde la falta de motivaciones, intereses y hábitos hasta la necesidad de *aggiornar* formas de enseñanza y aprendizaje. Una *actitud activa* de búsqueda, encuentro y

transmisión de la verdad supone *aceptar la diversidad de espacios y tiempos*. En la dedicación de tiempo de parte de los alumnos y en el respeto a los ritmos personales para adherir a la verdad que se nos descubre y descubrimos, la Facultad necesita la colaboración de las comunidades y sus formadores. Para interiorizar lo que la teología y la filosofía brindan necesitamos *personalizar más el aprendizaje; acoger libremente lo que recibimos; sembrar, cultivar, regar y cosechar las semillas de verdad*, cada uno según el lugar que tiene en la comunidad universitaria. Hay que perder el miedo a la verdad que nos libera y compromete. También debemos educar y educarnos en la *libertad responsable*. Los profesores, por ejemplo, preparando las clases, siendo puntuales o evaluando imparcialmente. Los alumnos, por ejemplo, no poniéndose presente cuando faltan, ni copiándose en los exámenes, ni despreciando lo que no entienden. Para unos y otros la libertad alcanza su plena madurez en la elección del bien, la práctica de la justicia y la entrega del amor.

- *El estudio paulatino y sucesivo de las materias debe ser el pan de cada día en la formación teológica inicial*. También la inquietud por investigar o profundizar puede y debe ser estimulada de distintas formas. El año pasado se realizó un concurso, promovido por el CEFAT, cuyo premio fue participar en el Congreso internacional de Roma “*El humanismo cristiano en el tercer milenio*”. Sin otorgar premios tan importantes, les anuncio que hemos instituido un *concurso anual destinado a seleccionar, premiar y divulgar los mejores trabajos que hagan los alumnos*, cada uno en su carrera y según sus posibilidades. Más adelante se darán las bases para concursar a fin de que sean elegidas las mejores monografías de filosofía y teología del ciclo básico, y la mejor disertación del año en las licenciaturas especializadas.

- En una teología más eucarística *estudiar debe ser una ofrenda de amor*, asumida como un “*sacrificio espiritual*” (1 Pe 2,5) que consagre la obra del arduo trabajo cotidiano del estudio (LG 11, 34). Este culto agradable al Padre se integra, por la celebración eucarística, en el sacrificio redentor de Cristo, como donación del pueblo sacerdotal de Dios en la historia. “*La Eucaristía ofrece al Padre el diario trajinar del cristiano; la vida diaria se alimenta y enriquece con la Eucaristía vivida con amor*”.¹⁷

17. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Pan para la vida del mundo*, Buenos Aires, 1984, 25.

g) Muchas tareas cubren *otras dos finalidades* de la vida universitaria llamadas “*extensión y servicio*”. Una meta a mediano plazo es *intensificar la presencia pública de la Facultad donde le corresponda decir una palabra inteligente desde la fe*. En 2003 reinstalamos los cursos de extensión para agentes pastorales y replanteamos las ofertas del Instituto para el Matrimonio y la Familia. Ahora fortalecemos las jornadas para profesores de todo el país, como las Jornadas de Teología Pastoral, y las anunciadas de Historia de la Iglesia y de Literatura, Estética y Teología. Una característica de todas es que son organizadas con otras instituciones académicas o pastorales. También la nueva cátedra de Liturgia preparará una Jornada de Liturgia y Teología. Nos interesa además *propiciar la presencia pública de los teólogos en los medios donde se tratan temas actuales acerca de la religión, la cultura y la sociedad*. Por esta razón muchos de nuestros profesores se integrarán en el Registro de Expertos de la UCA.

- Nuestra Facultad está llamada a vivir con intensidad su pertenencia a la Conferencia Episcopal Argentina y al Pueblo de Dios que peregrina en nuestra Patria, en la comunión de la Iglesia universal. Otro objetivo del POA es *sistematizar y acrecentar los servicios de la Facultad a la Iglesia en la Argentina*. Queremos acompañar y supervisar mejor a los siete Institutos Afiliados –en diciembre el Consejo Académico renovó dos afiliaciones– y promover una política activa de nuevas afiliaciones. También deseamos realizar con diligencia y nivel las tareas que nos encomiende el Episcopado o las colaboraciones que nos pidan sus comisiones; y seguir prestando a través de nuestros profesores tantos servicios a las iglesias particulares. Por eso hemos elegido, como tema del curso de extensión de este año, hacer un comentario completo y detallado de *Navegar mar adentro en relación a Denles ustedes de comer*.

h) En cuanto a la *cooperación académica* tenemos dos grandes metas. Una es *mantener y afianzar formas de intercambio a nivel nacional*. Seguiremos compartiendo actividades con las Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San Miguel y alentamos tareas conjuntas con la Sociedad Argentina de Teología, cuya Semana anual se celebrará del 19 al 22/VII sobre el tema de la gratuidad, haciendo aportes a una teología del don. Otro objetivo es iniciar un diálogo institucional con el Instituto Universitario ISEDET y con el Seminario Rabínico Latinoamericano. La presencia en nuestro claustro de un Pastor luterano y la reincorporación de un Rabino judío seguramente nos ayudarán mucho en es-

ta línea. Otra novedad es que las tres comisiones del Seminario sobre *Diálogo Ecuménico e Interreligioso* incluirán intercambios con profesores del Protestantismo y el Judaísmo.

- La segunda meta es *multiplicar formas de intercambio a nivel internacional*, especialmente en el Cono Sur de América. Aquí seguiremos ampliando los contactos con las Facultades de Teología de los países vecinos. Un signo de ello es que en el Comité internacional de la revista Teología colaboran los decanos de las facultades de Santiago de Chile y de Montevideo. Otro signo es que varios profesores participaremos en agosto del IV Encuentro Teológico del Cono Sur, cuyo tema será *Teología y Región*, que se realizará en el Colegio Máximo de San Miguel del 27 al 29 de agosto. Nos interesa tener contactos con instituciones de otros países y continentes y, especialmente, gestar iniciativas de donación o de comercialización para difundir en el exterior el pensamiento teológico argentino, cada vez más maduro.

- En esto contexto agrego una muy feliz noticia que se puede difundir a partir de hoy. Nuestro querido maestro, colega y amigo Mons. Dr. Ricardo A. Ferrara ha sido nombrado por el Santo Padre miembro de la Comisión Teológica Internacional para el próximo quinquenio. Es el segundo argentino, profesor y exdecano de nuestra Facultad, que integra este organismo, ya que Mons. Dr. Lucio Gera integró la Comisión creada por Pablo VI en 1969 durante su primer quinquenio. Felicitamos a Mons. Ferrara por esta importante designación, que es un justo reconocimiento a su prestigiosa labor académica.

i) En las áreas de la Biblioteca y la Informatización son muchos los objetivos fijados. *Me limito a lo que puede interesar más a los usuarios*, dejando de lado detalles organizativos y técnicos. El proceso de informatizar el catálogo de la biblioteca se completó durante el año pasado con la puesta en marcha de un nuevo software que *nos integra plenamente en la comunidad de bibliotecas de la UCA*, tanto las del área Buenos Aires como las de las unidades del Interior. Este catálogo común amplía enormemente las dimensiones de consulta –y, eventualmente, de acceso y préstamo– a miles y miles de publicaciones monográficas y seriadas. Y abre nuestro rico patrimonio teológico, filosófico e histórico a la comunidad científica y educativa. Enumero *beneficios* que se incorporaron para el usuario durante 2003: poder consultar, vía web y desde cualquier lugar, el catálogo de la biblioteca con diversas formas de búsqueda de informa-

ción; la posibilidad de administrar los préstamos de libros por medio de la clave del usuario en la página web de la biblioteca; el acceso *on line* desde la biblioteca o desde el domicilio a una innumerable cantidad de publicaciones a texto completo y a bases de datos de repertorios bibliográficos.

- Un objetivo del POA es *definir políticas de gestión para la Biblioteca*, lo que significa establecer prioridades en las adquisiciones del material bibliográfico; ampliar el catálogo de la hemeroteca con más revistas; hacer alianzas para custodiar mejor el patrimonio; y, sobre todo, *mejorar los servicios a los usuarios*. Otros objetivos son *optimizar las tareas de catalogación; adecuar la infraestructura y continuar con la informatización; avanzar en la conservación, catalogación y puesta al servicio del fondo antiguo; implementar dispositivos de seguridad para consultar textos en la sala de lectores*.

- Para llevar adelante estas tareas contaremos, además del Director y de las tres personas que se desempeñan en el sector, con la ayuda de un catalogador auxiliar. Pero, sobre todo, desde 2004, habrá *dos instrumentos* que ayuden a definir y coordinar las políticas: a nivel de la Facultad comenzará a funcionar una nueva *Comisión para la Biblioteca* compuesta por profesores de distintos departamentos; a nivel de la Universidad participaremos en el futuro *Consejo de Bibliotecas* que proyecta el Vicerrectorado. En las áreas bibliotecológica e informática también es prioridad *integrarnos eficazmente en la Universidad*.

* *Confío en que si todos nos ayudan a cumplir algunos de estos objetivos y actividades avanzaremos hacia un mejor nivel académico en la investigación, enseñanza, extensión y servicio de la teología.*

4. Conclusión: hacia una vida y una teología más eucarísticas

Concluyo planteándoles *dos interrogantes* para que cada uno los afronte según sus posibilidades y su condición singular, sea alumno de alguna carrera o sea profesor de teología, filosofía u otra disciplina.

- En el libro IV de *Adversus Haereses* San Ireneo considera el sacrificio de la Nueva Alianza, realizado en la Cruz y hecho ofrenda de la Iglesia en la Eucaristía, que consiste en la entrega del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, Verbo de Dios hecho hombre. Ante quienes rechazan la lógica de la Encarnación y el sacramento de los sacramentos, en el que se entrega la carne de Cristo vivificada por el Espíritu, el gran teólogo de

Lyon afirma: “*nuestra manera de pensar armoniza con la Eucaristía y, a su vez, la Eucaristía confirma nuestra manera de pensar*”.¹⁸ El *Catecismo de la Iglesia Católica* asume esa sentencia para expresar que “*la Eucaristía es el compendio y el resumen de nuestra fe*” (CCE 1327). Aquí dejo una primera pregunta, para que cada profesor la trate de responder a su modo en sus cursos, y para que cada alumno la piense y comparta su respuesta con los demás. Desde la propia experiencia, pensamiento y estudio: *¿qué representa en concreto que nuestra manera de pensar armoniza con la Eucaristía? ¿Qué significa que la Eucaristía modela y confirma nuestra forma cristiana de pensar?*

- Les formulo otra cuestión a partir de la segunda acción destacada que indica *Navega mar adentro*, habiendo presentado ya, en otros momentos de esta exposición, las otras dos prioridades. Al proponer “*acompañar a todos los bautizados hacia el pleno encuentro con Jesucristo*”, se reconocen los valores de la piedad popular y la espiritualidad bautismal de muchos argentinos y, en continuidad con las *Líneas Pastorales* (LPNE 30), se estimula la caridad pastoral de la Iglesia para conducir a sus hijos “*hacia una vida cristiana plena*”, la que incluye “*alcanzar la plenitud de la participación eucarística*” (NMA 92). También “*Denles ustedes de comer*” enseña que lo iniciado en el Bautismo se consuma en la Eucaristía y que una pedagogía gradual debe llevar a la plenitud eucarística, porque “*la Eucaristía hace posible la realización plena de ese misterio de comunión en un solo cuerpo eclesial*” (DUC 33). Dado que *la teología es vida, vida intelectual animada por la fe, parte de la vida cristiana, propongo meditar y conversar sobre esta cuestión: ¿qué significa dejarnos guiar por el Espíritu para que tanto nuestra fe teológica como la vida de nuestro pensamiento teológico alcancen su plenitud eucarística?*

Como ven, más que intentar respuestas, deseo estimular *un pensamiento teológico más eucarístico*. Respondernos y responder estas preguntas durante 2004 puede configurar un modo adecuado a nuestra condición universitaria de celebrar el *Año Eucarístico Nacional*. Y puede ser un camino, entre otros, para *concentrar y condensar la vida espiritual, teológica y pastoral en el corazón de la Eucaristía*.

CARLOS M. GALLI

08/03/2004

18. SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, IV, 18, 5.

**“NAVEGA MAR ADENTRO Y ECHEN LAS REDES”
(LC 5,4).
EN DIÁLOGO CON SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS¹**

“En una oportunidad, la multitud se amontonaba alrededor de Jesús para escuchar la Palabra de Dios, y él estaba de pie a la orilla del lago de Genesaret. Desde allí vio dos barcas junto a la orilla del lago; los pescadores habían bajado y estaban limpiando las redes. Jesús subió a una de las barcas, que era de Simón, y le pidió que se apartara un poco de la orilla; después se sentó, y enseñaba a la multitud desde la barca.

Cuando terminó de hablar, dijo a Simón: «Navega mar adentro y echen las redes para la pesca». Simón le respondió: «Jefe, esforzándonos toda la noche no hemos sacado nada, pero en tu palabra echaré las redes». Así lo hicieron, y atraparon tal cantidad de peces, que las redes estaban a punto de romperse. Entonces hicieron señas a los compañeros de la otra barca para que fueran a ayudarlos. Ellos acudieron, y llenaron tanto las dos barcas, que casi se hundían.

Al ver esto, Simón Pedro se echó a los pies de Jesús y le dijo: «Aléjate de mí, porque soy un pecador, Señor». El temor se había apoderado de él y de los que lo acompañaban, por la cantidad de peces que habían recogido; y lo mismo les pasaba a Santiago y a Juan, hijos de Zebedeo, compañeros de Simón. Pero Jesús dijo a Simón: «No temas, de ahora en adelante serás pescador de hombres». Ellos atracaron las barcas a la orilla y, abandonándolo todo, lo siguieron.” (Lc 5,1-11).

1. Palabras dirigidas a los graduados, en la Colación de Grados de la Facultad de Teología (01-10-04).

Hasta aquí la escena del evangelio de Jesús. Ahora, el testimonio de Teresita, la joven carmelita, santa doctora que hoy su Iglesia celebra. Luego de recordar las muchas luces que recibió de los textos de San Juan de la Cruz, nota que hace tiempo todos los libros espirituales la dejan en la aridez; y confiesa:

"En medio de esta mi impotencia, la Sagrada Escritura y la Imitación de Cristo vienen en mi ayuda. En ellas encuentro un alimento sólido y completamente *puro*. Pero lo que me sustenta durante la oración, por encima de todo, es el *Evangelio*. En él encuentro todo lo que necesita mi pobre alma. En él descubro de continuo nuevas luces y sentidos ocultos y misteriosos..." (Ms A 83 v).

Volvamos, entonces, al Evangelio. El lago, la orilla, las barcas... La muchedumbre amontonándose para escuchar *de Jesús* la Palabra de Dios. Los pescadores limpiando las redes. *Jesús*, de pie, *ve*. Todo comienza con su mirada. Libre con las cosas y confiado con las personas, *sube* a la barca y *pide* a Simón. Como necesitado; ¿no se lo siente acaso más cercano? Su mirada une, su pedido convoca. La generosidad del pescador puede más que el cansancio, y *desde la barca de Simón*, Jesús enseña a la multitud.

Cuando todo parece concluido, viene la palabra de Jesús para Simón y los pescadores. Una doble orden los incluye: *¡Navega mar adentro* –apártate hacia lo profundo (*eis to bathos*)– *y echen las redes para la pesca!* En nombre de todos, Simón afronta el desafío. Respetuosamente expone con realismo *el fracaso total* del trabajo en común: *toda la noche... esforzándonos... nada*. Pero por encima de la humillación se arriesga a confiar y obedece: *en tu palabra...* Haciendo lo que saben, *casi naturalmente*, la pesca sobreabunda, *el don* los colma.

Escribe Teresita a su hermana saludándola por sus 25 años:

"Celina querida, dale gracias a Jesús. El te *colma* de sus gracias de elección. Si eres siempre fiel en agradecerle en las cosas pequeñas, él se verá *obligado* a ayudarte en las grandes...

Los apóstoles, sin Nuestro Señor, trabajaron toda la noche y no recogieron ni un solo pez; pero su trabajo era grato a Jesús. El quería demostrarles que sólo él puede darnos algo. Quería que los apóstoles se *humillasen*... «Muchachos –les dice– ¿tienen algo que comer?». «Señor –respondió San Pedro– nos hemos pasado toda la noche bregando y no hemos recogido nada». Tal vez si hubiesen recogido algunos *pececillos*, Jesús no hubiese hecho el milagro; pero no tenía nada; por eso Jesús le llenó enseguida la red, de suerte que casi se rompía. Así es Jesús: da como Dios, pero exige la *humildad* del corazón..." (Carta 161 a Celina, 26 de abril de 1894).

Nadie puede solo con el don de Dios. Los pescadores son ahora socios, compañeros (*metojoí*): *hacen señas* para *pedir ayuda*, se entienden, acuden, llenan las barcas. Como las redes casi se rompen, las barcas casi se hunden: el don divino hasta el límite de la capacidad humana... por el momento.

Entonces, recién ahora, *Simón* (que es por primera vez *Pedro*) *ve* y también él *pide*. Percibe el poder de Dios que obra en Jesús y, sobrecogido por el temor y temblor ancestral ante lo numinoso, sabe, siente que hay que establecer distancia, separar los ámbitos, pues la irrupción de lo santo aniquilaría todo lo profano. Con un nuevo *realismo*, el más profundo, el de mar adentro, el de la fe, Simón se postra ante Jesús, lo reconoce como *Señor* y se reconoce como *hombre pecador*. Son las dos caras de la misma gracia, la revelación de la verdad. Pero el corazón de Pedro –como el de sus compañeros (*koinonoi*)– necesita aún más: su mirada todavía no puede unir, su pedido no puede superar el abismo, en lo profundo, aún con las barcas llenas...

La Palabra soberana de Jesús, desde el fondo de la historia de Israel donde resuena la voz de Dios por sus enviados, vence el abismo y anticipa la victoria pascual para su Iglesia: *¡No temas!* (*¡Deja de temer!*) es la orden que abre con su potencia un mundo nuevo *de ahora en adelante*. *Serás pescador de hombres* es la promesa que ya comienza a vivirse.

El resto es mera consecuencia, expresión *en la orilla* de lo ocurrido *en lo profundo*. El grupo ya está transformado; de ahora en adelante, un verbo y una Persona los definen: *abandonándolo todo, siguen a Jesús*.

Leemos, creemos, buscamos entender... la realidad, el símbolo... ¿hay algo *más adentro* en esta misma escena? ¿hay "sentidos ocultos y misteriosos del Evangelio" a los que podamos acceder en la fe, para recibir nuevas luces...? Hemos de volver a nuestra santa y querida doctora, la pequeña Teresa, que ha recogido esta escena para ilustrar un momento culminante de su vida, la *gracia de Navidad*:

"Fue el 25 de diciembre de 1886 cuando recibí la gracia de salir de la niñez; en una palabra, la gracia de mi total conversión... [...] ¡Teresita había vuelto a encontrar la fortaleza de ánimo que había perdido a los cuatro años y medio [muerte de su madre], y la conservaría ya para siempre...!

Aquella noche de *luz* comenzó el tercer período de mi vida, el más hermoso de todos, el más lleno de gracias del cielo...

La obra que yo no había podido realizar en diez años Jesús la consumó en un instante, conformándose con mi *buena voluntad*, que nunca me había faltado.

Yo podía decirle, igual que los apóstoles: «Señor, me he pasado la noche bregando, y no he recogido nada». Y más misericordioso todavía conmigo que con los apóstoles, Jesús *mismo tomó* la red, la echó y la sacó repleta de peces... Hizo de mí un pescador de *almas*, y sentí un gran deseo de trabajar por la conversión de los pecadores, deseo que no había sentido antes con tanta intensidad... Sentí, en una palabra, que entraba en mi corazón la caridad, sentí la necesidad de olvidarme de mí misma para dar gusto a los demás, ¡y desde entonces fui feliz...!» (Ms. A 45 r-v)

Como todos los santos, Teresa *ve más adentro* en la vida y en el Evangelio. Nos dice, con libertad y certeza, que *Jesús navegó mar adentro* y allí mostró su *misericordia* que transforma los corazones, haciendo entrar en ellos *la caridad* divina, para que ellos se olviden de sí mismos y se encuentren felices en el trabajo y la entrega a los demás.

Ella lo ha vivido como su vocación más propia, ella lo ha comprendido, ella lo ha enseñado y ofrecido a todos en su "caminito": infinita confianza de hijos en el amor misericordioso de Dios, nuestro Padre, manifestado en Jesús, el Señor. Es un *carisma particular de sabiduría evangélica* (Juan Pablo II, Carta *Divini amoris scientia*); es "la ciencia del amor". Por última vez escuchémosla a ella, escribiendo a sor María del Sagrado Corazón en 1896:

"No creas que estoy nadando entre consuelos. No, mi consuelo es no tenerlo en la tierra. Jesús me instruye en secreto, sin mostrarse, sin hacerme oír su voz; no lo hace sirviéndose de libros, pues no entiendo lo que leo. Pero a veces viene a consolarme una frase como la que he encontrado al final de la oración (después de haber aguantado en el silencio y en la sequedad): *Este es el maestro que te doy, él te enseñará todo lo que debes hacer. Quiero hacerte leer en el libro de la vida, donde está contenida la ciencia del amor*".

¡La ciencia del amor! ¡Sí, estas palabras resuenan dulcemente en los oídos de mi alma! No deseo otra ciencia. Después de haber dado por ella todas mis riquezas, me parece, como a la esposa del Cantar de los Cantares, que no he dado nada todavía... Comprendo tan bien que, fuera del amor, no hay nada que pueda hacernos gratos a Dios, que ese amor es el único bien que ambiciono". (Ms B 1 r)

Si, como enseña San Pablo, la fe "viene de lo oído" (Rom 10,17) y "obra por el amor" (Gal 5,6), la teología *-fe que busca y sabe entender-* ha de inscribirse en este mismo dinamismo. No es otro el camino que la escena del Evangelio y el testimonio de santa Teresa del Niño Jesús nos señalan y proponen.

Jesús nos mira también a nosotros; reconociéndonos en medio de una multitud sedienta de palabras de Verdad y de Vida, o en medio del cansancio de una vida tantas veces rutinaria. Cuenta con nuestra generosidad: todavía tenemos de lo nuestro algo para darle, para que el camino del amor pueda seguir, incorporándonos. Más fuerte aún, a cada uno, su Palabra nos interpeló: no basta una *teología de orilla o de superficie, genérica, insignificante*. Ir mar adentro es reconocer con dolor el fracaso común, mío, nuestro, de tantos proyectos, la vanidad de tantas ilusiones, la esterilidad y el daño final de tanta mentira; es también tener la *humildad* para *volver a confiar*, y repetir el intento sólo por obediencia a su palabra. Más que los apóstoles entonces, nosotros sabemos ahora que el único límite a la potencia del amor de Dios es la desconfianza del corazón humano, herido y resistiendo a la única ternura que lo salva, la del corazón de Jesús, Dios hecho hombre.

En lo profundo el don de Dios desborda y vemos asombrados que hemos aprendido a hacer señas para pedir ayuda y a reconocer las que nos hacen; que quizá de tanta pérdida estemos aprendiendo a necesitarnos, ayudarnos y ¿por qué no? a querernos más... al cabo también pescadores fracasados, desbordantes, compañeros, embarcados en la misma comunión...

En lo profundo comenzamos a ver y a pedir de verdad; acaban las explicaciones y justificaciones meramente humanas y, junto con el miedo, se dona la verdad: Cristo el Señor, y los pobres humanos, pecadores, colmados de su don. Un don que se *soporta*, que se *padece*, que deshace y rehace a un tiempo, un don pascual. Es éste un tiempo de fortaleza mística, para resistirlo primero, juntos, y compartirlo después, juntos también en el servicio.

A cada uno, a la Iglesia entera, a todos los que se animen a ir más adentro, Jesús nos renueva en el fuego de su palabra: *¡Dejen de temer!* y cumple su promesa recreando a cada persona por su misericordia y infundiéndole su caridad.

Esto es lo que creemos, esto es lo que vivimos. Entenderlo es la teología, nacida en la fuente del Evangelio y alimentada también en la "ciencia del amor" de los santos.

Es demasiado lo que está en juego para que nos quedemos en la orilla. El Señor y los hermanos nos necesitan. Queridos profesores y profesoras, bachilleres, licenciados, licenciadas y doctores; a cada uno y a todos: *¡Navega mar adentro, y echen las redes!*

GERARDO SÖDING

01/10/04

FRANCISCO GARCÍA BAZAN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 2000, 251 pp.

¿Cómo irrumpe lo sagrado en la vida del hombre? ¿cómo el hombre asume, siente, elabora racionalmente, y expresa lo sagrado? Creo que estas preguntas deben estar presentes en quien lee esta obra. El intento es mostrar, como el título –resumen perfecto– lo señala: la riqueza en la manifestación de lo sagrado, más allá de toda rectitud ya de opinión (ortodoxia), de acción (ortopraxis) o de dirección (ortocracia). Amplia erudición y juicio personal son los dos pilares sobre los que se construye el discurso, diacrónico en apariencia y estructura, pero que en una segunda lectura, necesaria seguramente para el que se inicia en estos temas, muestra una síntesis conceptual sobre la cual se asienta los datos históricos.

La obra se estructura en tres partes y el método es similar en las tres: comenzar con una aclaración semántica de los términos en juego, cimentada en hondos conocimientos y última información, para ingresar, después de aclarados los prejuicios, a un desarrollo histórico del tema, concluyendo con una toma de posición frente a la misma.

La primera parte lleva como título “el mito, la religión, la mística y lo sagrado”. Recorre desde los primeros acercamientos a lo sagrado, través del mito; el enraizarse de la religión en el mito, para llegar a lo inefable y libre que lo sagrado adquiere en la mística. Digno de destacar en este capítulo es lo referente al desarrollo del concepto de lo sagrado, tanto en la antigüedad como en el pensamiento contemporáneo.

La segunda parte –el esoterismo, la gnosis y lo sagrado– hace referencia a lo que sugiere el título del libro, esto es, aquellos aspectos inusuales de lo sagrado. Lo conforman los siguientes temas: el esoterismo, la concepción actual del gnosticismo y la posición cristiana heresiológica, y el gnosticismo oriental: el maniqueísmo. Toda la erudición y el juicio crítico del autor se despliegan en estas páginas, a las que consideramos como una excelente introducción para estos temas. Muestra senderos que nuestra forma moderna de ver el mundo no deja apreciar, senderos que pueden ser recorridos guiados por un seguro guía. Así por ejemplo su tratamiento de la alquimia o de la astrología. Completa el capítulo una excelente bibliografía sobre el maniqueísmo.

Cierra la obra la parte titulada “lo sagrado, el presente y futuro de

la religión". En ella el autor nos presenta un tratamiento del tema de las sectas (de la "opción" a la "separación"); el método heresiológico, entendiendo por él, la forma de tratar como herejía (contrario al orthos logos) todo aquello que desconocemos. Y para concluir presenta el autor una descripción de la situación actual de la religión, esto es, la religión en una cultura postmoderna. Es de destacar en esta parte las diferentes modulaciones que el término "secta" ha tenido a lo largo de la historia y como hoy, en un cierto pluralismo que el autor muestra como muchas veces oculta un eclecticismo fruto de la decadencia cultural, florece este modo de "religarse".

Completa a la obra una rica bibliografía, que permite seguir pensando estos temas. Y, de más está decir que no es un libro este que se concluye. Es un libro cuya lectura nos mueve a buscar la palabra con el autor.

PABLO R. ETCHEBEHERE

E. C. RAVA, *La gracia de Dios conmigo. Apuntes de Teología espiritual*, Buenos Aires, CIAFIC, 2004, 285 pp.

Esta obra fue escrita originalmente en italiano, con el título *La grazia di Dio che è con me*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2001 y traducida por su autora para la publicación que nos ocupa.

Partiendo de una caracterización (definición, historia, método y fuentes) de la Teología espiritual como reflexión sistemática sobre la fe vivida, Eva Carlota Rava se aboca al tema de la santidad mediado por dos figuras distanciadas entre sí en el tiempo y en el espacio: San Juan de la Cruz, Presbítero y Doctor de la Iglesia, y Luis María Etcheverry Boneo (+ 1971), sacerdote argentino, fundador de la Asociación de vida consagrada "Servidoras", que se centró en la reflexión y evangelización de la cultura y cuya causa de beatificación y canonización está instruida desde 1997.

En palabras de la autora: "Más allá de las diferencias, existe una convergencia esencial que me permitió, creo que sin forzar su pensamiento, unirlos en este tratado. Ambos comparten una visión metafísica realista en la que Dios es todo y las creaturas son por participación; ambos orientaron su enseñanza al único amor de Cristo, valor supremo destinado a informar todo nuestro mundo interior y nuestro comportamiento; ambos consideraron la vida cristiana en su esencialidad teológica." (p. 11)

En la segunda parte del libro se desarrolla con detalle la colaboración del ser humano a la acción de la gracia mediante el conocimiento y posesión de sí (capítulo 3). Se destaca la importancia de esta sabiduría y los obstáculos que existen para ello (el estado de alienación en el que la criatura cayó a causa del pecado, la sobreabundancia de imágenes en el mundo actual, la pérdida de contacto con la revelación, el *psicologismo*,

la falta de referencia a las verdades trascendentes en la gnoseología actual). Por lo anteriormente referido, se afirma, es de capital importancia la formación de hábitos que ayuden a los seres humanos a desarrollar la unidad interior y a elegir siempre a Dios y al bien que Él quiere para las personas humanas.

La adquisición de una singular fisonomía psico-ética-espiritual es el tema del capítulo 4 que también destaca la posibilidad de su obstaculización. Se considera la situación actual, naturaleza y efectos del pecado, por un lado, y el tema de la tentación y la prueba y de la humildad como disposición a la acción divina, por otro. Esto ya se explica en el capítulo 5. Aquí, y en el tratamiento de los hábitos y valores en la vida espiritual, la obra parece más cercana a un escrito de Teología moral.

La tercera parte destaca la importancia de las sucesivas purificaciones o "noches" en la vida de los/as cristianos/as como signos de la condescendencia divina. De la mano de san Juan de la Cruz, como maestro en la fe, se analiza la noche mística y su efecto para el desarrollo de la vida teologal a través de sus sucesivas etapas: la noche activa de los sentidos, la noche pasiva de éstos, la noche activa del espíritu y la noche pasiva del mismo. Este es el contenido del capítulo 6.

En el 7, Rava, se ocupa de la unión por amor, beatificante y nupcial. La *Llama de amor viva* y el *Cántico espiritual* son los textos que trabaja para explicar la meta a la que se llega luego del camino de purificación ya señalado.

A modo de conclusión, se lee en las páginas finales del libro: "Esta tarea, que concierne no solamente la existencia personal sino nuestra acción en el mundo, exige un espíritu de síntesis entre lo humano y lo divino según el modelo del Verbo Encarnado. Luego de la presencia de Jesucristo en el mundo, no sólo la vida personal, sino toda tarea cultural, debe realizarse a partir de Jesucristo, a imitación Suya y con la fuerza, con las ideas y con el tender a Jesucristo" (p. 272).

Más que novedad de contenido o lenguaje, la obra aporta una recopilación, a modo de panorama, de enseñanzas tradicionales sobre la gracia y la vida en el Espíritu. Podemos encontrar en ella el pensamiento de una autora argentina que rescata, desde un cristiano contemporáneo, Etcheverry Boneo, las enseñanzas de un gran místico español y el magisterio clásico sobre espiritualidad. No encontraremos en esta obra un estado de la cuestión o el elenco de problemas contemporáneos que abordan los manuales de teología habitualmente, por un lado, ni, por otro, el esbozo de horizontes de apertura para dialogar con los hombres y mujeres de nuestro tiempo desafiados y desafiadas a la santidad a partir de situaciones generalmente complejas.

MARCELA MAZZINI DE WEHNER

LIVIO MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di Rinnovamento della Teologia morale fondamentale*, Mursia, Pontificia Università Lateranense, 2001, 286 pp.

En esta obra, el A. reúne una serie de reflexiones epistemológicas sobre la teología moral, desarrolladas a lo largo de 10 años con el fin de contribuir a la renovación de esa disciplina.¹ Constituyen un esfuerzo por responder a la crisis denunciada por la *Veritatis Splendor* (VS) 4-5, originada en la ruptura del nexo entre libertad y verdad, y más profundamente, entre fe y vida moral. Esta crisis es el resultado del legalismo y extrinsecismo de la manualística post-tridentina, que se prolonga en el moderno proporcionalismo. Frente a este desafío, el A. se propone como objetivo una comprensión más profunda del obrar humano que ponga de relieve su dimensión interpersonal y objetiva, a la vez que un re-dimensionamiento de esta disciplina, que integre mejor su dimensión teológica.

La obra se estructura en tres partes. En la primera se estudia el dinamismo de la acción, poniendo de

1. El núcleo de esta obra está constituido por sus reflexiones como director del "Área Internacional de Investigación sobre el Estatuto de la Teología moral Fundamental", instituida en 1996 por Mons. Angelo Scola en el Pontificio Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre Matrimonio y Familia en la Pontificia Universidad Lateranense.

manifiesto su *dimensión interpersonal* y su conexión con la vida buena, la cual es definida a su vez por la "verdad sobre el bien" de la persona. La segunda parte, presenta una "hipótesis teológica" de organización de la teología moral, siguiendo las indicaciones de la VS, como "*cristocentrismo* de las virtudes". La tercera parte, por último, desarrolla la dimensión *eclesial* de la teología y la vida moral, como "comunidad" que constituye la "morada" del obrar y el lugar de formación de la conciencia cristiana.

El cap. I nos invita a colocarnos "en la perspectiva de la persona que obra" (VS 78), es decir, en la perspectiva del dinamismo práctico, en la cual el acto es visto como expresión de la persona (*actus personae*) y, desde el punto de vista teológico, como interacción divina y humana. Adoptando este punto de partida, lo que encontramos en la raíz del acto humano es el *deseo* de algo que nos falta (I.1.), deseo que más allá de su objeto inmediato revela una nostalgia de comunión personal: la raíz del deseo y del obrar es el *amor*. Éste tiene la particularidad de presentar *dos* objetos: el amado (nivel afectivo) y su bien (nivel electivo). El deseo del bien sólo se comprende adecuadamente en ese contexto interpersonal: es deseo del bien para el amado, vocación al amor, el cual se sitúa en el origen del obrar como don y promesa (I.2).

Este anhelo de comunión personal es, en última instancia, deseo de comunión y amistad con Dios ¿cómo podría cumplirse semejante aspiración? Cristo ofreciendo al

hombre su amistad, redime su deseo y lo libera de la desesperación (I.3). No porque suprima, el dinamismo humano, sino porque lo abre a la esperanza, el "hilo" que une el presente con el futuro y que teológicamente se expresa por la doctrina del mérito, el cual permite al hombre colaborar con Dios como causa secundaria de la propia bienaventuranza (I.6).

El cap. II profundiza la idea de la vida moral como llamado a construir la comunión en la verdad. La comunión, en efecto, es el *fin intrínseco* del dinamismo del obrar, ya que "el fin propio de la persona no puede ser sino otra persona que la ame: sea otra persona humana, sea Dios" (M.-D. Philippe). Esta apertura a la amistad constituye el contenido del primer acto de libertad, que a su vez da la orientación básica a las opciones particulares (II.1). La comunión está también en el *origen* del obrar como don y promesa. Si nuestra condición pecadora nos pone en riesgo permanente de replegarnos sobre nosotros mismos, el encuentro con Cristo, especialmente en la Eucaristía, "libera nuestra libertad", permitiéndole encontrar su originaria capacidad de don de sí y acogida del otro (II.2). Finalmente, la comunión, como deseo del *verdadero* bien para el amado, constituye la regla del obrar. En esta perspectiva, las virtudes deben ser vistas como "estrategias del amor" (Wadell), que conectan la intención fundamental con los actos concretos, mientras que la ley natural se revela como la afirmación de la persona del otro a través del reconocimiento de lo que es bueno para ella (II.3).

El cap. III, está dedicado a la "verdad sobre el bien". El A. comienza afirmando la relación recíproca entre verdad y libertad, nexo hoy disuelto a favor de una "libertad sin verdad" (no-cognitivismo, tradicionalismo) o de una "verdad sin libertad" (intelectualismo objetivista), cf. III.1. Es precisamente la verdad sobre el "bien de la persona" lo que funda la libertad del sujeto en relación a los objetos de su acción (III.2). Dicha verdad no es adecuadamente expresada por la ley sino por una concepción de vida verdaderamente buena, cuyo conocimiento y realización reclama una ética de las virtudes, y que en Cristo encuentra su última profundidad (III.3). Esto constituye un cambio de perspectiva frente al juridicismo de la casuística (III.4).

El dinamismo moral cristiano está ubicado en la tensión entre el *ya* de la Iglesia y el *todavía no* del Reino (IV). La irrupción de este último implica la posibilidad gratuitamente concedida de una comunión del hombre con Dios (IV.1), en la cual halla su cumplimiento el *desiderium naturale* del hombre. En algún sentido, se puede decir que este evento exaspera el dramatismo de las tensiones constitutivas del obrar humano: entre la Iglesia y el Reino, entre el presente y el futuro, entre lo particular y lo universal (IV.2). Con la irrupción del Reino, la Iglesia constituye "la morada de la esperanza". Dicha esperanza es estímulo del obrar que, enraizado en la caridad se hace "meritorio", y recibe anticipadamente su "premio" en las bienaventuranzas (IV.3).

La segunda parte de la obra tiene por objeto brindar líneas de renovación para la teología moral. El cap. V hace un balance de las propuestas cristocéntricas post-conciliares (V.1-5). La integración del momento racional en el cristocentrismo, requiere que este último supere la consideración puramente material por una de carácter formal, en la cual la sabiduría de Cristo, a través de las virtudes infusas, confiera una nueva unidad al obrar racional (6.1). Un segundo planteo se refiere a la integración del cristocentrismo en el dinamismo del obrar (6.2). Si la categoría de “norma” permanece extrínseca, y la de “causa” se muestra inconcluyente, la categoría de “fin” se revela la más adecuada, orientando la reflexión hacia Cristo, como principio interior que, mediante su Espíritu, anima el obrar libre. Se trata de una “causalidad personal” (V.7).

En el cap. VI, el A. busca responder a partir de esta impostación a las exigencias teológicas y científicas de esta disciplina (VI.1). Es preciso, en esta línea, adoptar una perspectiva de “primera persona”, que privilegie el finalismo intrínseco del obrar, único modo de comprender el contenido objetivo de los actos (VI.2). La consideración de la situación originaria de la persona muestra que es el deseo de comunión aquello que está en la raíz de su obrar, a modo de don y promesa (VI.3). Pero la percepción de sus exigencias reclama una connaturalidad con el bien que sólo pueden brindar las virtudes, (VI.4) y la presencia de la caridad que ordene los actos a su fin último (VI.5). A partir

de ello el concepto de norma es “redimensionado” en la perspectiva de la aspiración al bien, y de la amistad con Cristo, superando estrinsecismo de la manualística pre-conciliar (VI.6).

El cap. VII se refiere al “momento de la verdad”, es decir, la dimensión racional constitutiva de la moral de las virtudes, que se funda en el “bien de la persona”. La conciliación de la libertad con la verdad requiere el reconocimiento de la originalidad del conocimiento moral, que surge de una aspiración al bien racionalmente orientada a través de las virtudes y su expresión lingüística, la ley (VII.1).

Pero ¿cómo conciliar la ley natural con el respeto de la dignidad única e irrepetible de la persona singular? En VS (13,48-50) se hace una interpretación personalística de la ley natural basada en la distinción y correlación entre “bien de la persona” –el perfeccionamiento de la persona como tal– y los “bienes para la persona”, señalados por las inclinaciones naturales (VI.3). La moralidad puede definirse como la relación intrínseca entre el bien parcial realizado en la acción (“bien para la persona”) con el bien total de la persona, captada por la razón moral. La ley cristiana da a la ley natural su interpretación definitiva, mientras que la prudencia cristiana permite conocer la armonía entre sus exigencias y la vocación personal (VI.4).

El cap. VIII está dedicado a relación entre la fe y el obrar cristiano, cuya ruptura, iniciada por la teología luterana se prolonga hoy en la distinción entre “orden de la salvación” y “orden ético intramunda-

no” (VIII.1). La diferenciación entre “bondad” y “rectitud”, sustraída de su contexto original, ha llevado a una dicotomía entre la dimensión racional (calculante) y la volitiva (intención de caridad), y desemboca en el desconocimiento del contenido intencional intrínseco de los actos (VIII.2). Por su parte, la doctrina de la opción fundamental trascendental, al negar el nexo necesario entre el ejercicio de la libertad trascendental y las elecciones categoriales, sitúa a la primera fuera de la historia, revelando una antropología tendencialmente dualista (VIII.3).

En este problema, la cuestión teológica de fondo consiste en la relación entre “verdad moral” y “verdad salvífica” (VIII.4). La verdad moral, en cuanto cualifica a la persona como tal, define su relación con Dios, por lo cual coincide con la verdad salvífica. A su vez, la verdad salvífica implica verdades morales determinadas, ya que la salvación se refiere a todo el hombre y no sólo a su intencionalidad (VIII.4). ¿Pero a qué nivel se coloca este nexo entre la fe y las obras? La opción fundamental de la fe no parte de la *fides qua*, entendida como opción trascendental ante la presencia atemática de Dios en la conciencia, sino de la *fides quae*, la revelación de Dios en la historia, que precede y da su contenido a la respuesta del hombre, la cual debe explicitarse “en la carne”, en las opciones concretas (VIII.5), es decir, en la caridad, que por mediación de las virtudes, se traduce en obras buenas. Pero el primado de la caridad es verificado por la observancia de los mandamientos (VIII.6).

A partir de las líneas esbozadas en los capítulos precedentes, el A. presenta en el cap. IX una propuesta de fundación de la moral desde una perspectiva cristológica, que en la *Summa Theologiae* estaba solamente implícita (IX.1). Esta propuesta constituye un legítimo desarrollo del cristocentrismo de la VS (IX.2). El mismo encuentra inspiración en dos grandes figuras de la escolástica medieval: Santo Tomás y San Buenaventura. En la I-II se destaca la pneumatología, particularmente en el tratado de la Ley Nueva, que remite a Cristo en cuanto origen de la efusión del Espíritu, modelo exterior que verifica las inspiraciones de este último, y amigo que nos comunica su sapiencia. De esta manera, el cristocentrismo de la *Summa* se inserta en el dinamismo del obrar, respetando sus principios propios. A la moral de S. Buenaventura, por su parte, se la puede calificar más claramente como un “cristocentrismo de las virtudes”. Cristo, en efecto, es presentado como el “ejemplar de las virtudes”, y su imitación es la de sus virtudes, que nos infunde por su Espíritu, y cuyo vértice es la caridad (IX.3).

Desde una perspectiva sintética, se puede hablar de un “cristocentrismo de las virtudes y del obrar excelente” (IX.4), que describa la función de Cristo en la vida moral en términos de virtudes, resaltando su carácter teológico e interpersonal (amistad), mientras que la mediación pneumatológica expone su interioridad. La categoría de virtud, a su vez, permite articular adecuadamente el nivel natural con el sobrenatu-

ral, y al fundarse en una racionalidad práctica universal, garantiza la objetividad y permite incorporar, en forma subordinada, las preocupaciones normativas.

La tercera y última parte de esta obra reflexiona sobre la dimensión eclesial de la moral, necesaria para “re-dimensionar” la moral y darle su profundidad auténticamente teológica. El cap. X repasa el proceso histórico que lleva a la separación entre ética y religión (X.1), y que está en la raíz de los actuales cuestionamientos a la competencia del Magisterio (X.2). El punto decisivo para recuperar la verdadera perspectiva teológica es la idea de que la acción del hombre debe ser pensada como respuesta al amor previo de Dios, el cual tiene una dimensión constitutivamente eclesial. Esta es la “morada” de la moralidad, donde la libertad del hombre puede desplegarse (X.3). Este amor debe ser entendido como nuestra predestinación en Cristo, quien por el Espíritu nos incorpora a su Cuerpo, la Iglesia (X.4), misterio que se actualiza de modo paradigmático en la celebración eucarística (X.5), de la cual brota la “moral eucarística” por el don del mandamiento del amor. Pero la Iglesia no es sólo el resultado de este don, sino que como madre precede la vida moral de sus hijos, generándola y haciéndola crecer (X.6), tanto por la acción interior del Espíritu, como por la acción exterior de la ley. Esta última es ciertamente secundaria pero, al mismo tiempo, insuperable como punto de referencia. Espíritu y cuerpo son inseparables en la lógica de la Encarnación (X.7).

El cap. XI, se ocupa de la relación entre moral y espiritualidad, a la luz de la novedad del Catecismo, en el cual la explicación de los mandamientos está precedida por una sección dedicada a la vocación del hombre como vida en el Espíritu. De esta manera, antes de la respuesta libre del cristiano se reconoce el don constitutivo de su dignidad, lo cual permite recuperar tanto la relación con la dogmática, como la perspectiva del sujeto que obra, cf. VS 78 (XI.1). Con ello se pone en evidencia la iniciativa la iniciativa de Dios, la primacía de la gracia, expresada sobre todo en las bienaventuranzas y el tratado de la Ley Nueva, a la luz de los cuales debe leerse la exposición sobre los mandamientos (XI.2). De esta manera, también, la moral adquiere un carácter dinámico, como camino hacia una perfección ilimitada en la caridad, y personalístico, porque es realización de la persona en orden a su meta última (XI.3).

Así, la perspectiva unitaria de la vida moral se ubica en lo que constituye el objeto de la llamada: la santidad, que corresponde sobreambientadamente a la aspiración del hombre a la felicidad, y constituye su misma verdad (XI.4). Esta vocación se realiza en la Iglesia, que antes de ser una institución y un magisterio, es una *vida* que comunica a los creyentes como madre y maestra (XI.5). El Catecismo ofrece así las bases para una renovación de esta disciplina (XI.6).

A continuación, el A. analiza la relación entre la conciencia del cristiano y la *communio* eclesial (cap. XII). A partir de la *Humanae Vitae*,

el pluralismo ético ha penetrado en la Iglesia como un modo de sus- traerse a la *communio*. La concepción autónoma de la conciencia moral ha sido históricamente una reacción al legalismo de la manualística post-tridentina, que asigna a aquélla una función aplicativa de la ley, pero ha caído en el extremo de excluir la *communio* de su horizonte (XII.1).

La conciencia debe ser entendida, más bien, como el lugar de la llamada de Dios. Como señala la tradición tomista, aquélla tiene una naturaleza intelectual, como aplicación de la ciencia a un acto particular. Su juicio al mismo tiempo que expresa la subjetividad en su nivel más íntimo, debe ser universalizable, radicado en lo que nos es objetivo y común. Por ello, la dimensión comunitaria le es intrínseca y constitutiva (XI.2). Esa dimensión consta de un elemento primario, la inspiración interior del Espíritu, y un elemento secundario pero indispensable: la verificación de aquél a través de los elementos exteriores sacramentales, magisteriales y disciplinarios (XI.3). El nexo conciencia – *communio*, es entonces un nexo intrínseco y dinámico. En la Iglesia el creyente se “personaliza”, adquiriendo conciencia de su vocación cristiana. Por otro lado, la Iglesia no puede nunca pasar por encima de la conciencia personal o sustituirla (XII.4).

El último capítulo está dedicado a la formación de la conciencia (XIII). Si este tema es poco tratado en teología, se debe a que ciertas concepciones de conciencia excluyen la posibilidad de su formación. Tal es el caso de la conciencia “autó-

noma”, en la cual la conciencia es infalible en relación al bien (*Guttheit*) aunque pueda equivocarse sobre la corrección del acto exterior (*Rich-tigkeit*). Por su parte, la manualística post-tridentina sostuvo una concepción deductivista de la conciencia, que no contempla la originalidad de lo concreto, y que en el fondo, sólo necesita de “instrucción”. Frente a estas visiones, es preciso remarcar el carácter veritativo del juicio de conciencia, pero al mismo tiempo, su interioridad, ya que la verdad que obliga en conciencia es aquella que ha sido personalmente reconocida por el sujeto (XIII.1). Ello nos lleva a la cuestión de las condiciones subjetivas para el buen funcionamiento de la conciencia moral. Estas consisten en ciertos *habitus*: a nivel universal, la *sindéresis*, a nivel particular, las virtudes que crean connaturalidad con el bien, y en particular la *docilitas*, por la cual la comunión interpersonal es asumida como una dimensión interior de la conciencia misma (XIII.2).

La formación de la conciencia cristiana consiste en una configuración cristológica y pneumatológica: la existencia humana de Cristo es su forma, universalizada e interiorizada por el Espíritu, pero la acogida de este don reclama la mediación eclesial. La Iglesia como “esposa” de Cristo (dimensión vertical) ha recibido el don del Espíritu, del cual participa el creyente en su actividad de discernimiento sólo por la comunión con ella. Por ser esposa de Cristo, a su vez, la Iglesia es también “madre” (plano horizontal) que genera y forma a sus hijos (XIII.3). El

“pudor” es la actitud que resguarda la vida eclesial del creyente, mientras que el “instinto espiritual”, como disposición estable a seguir las mociones del Espíritu, es su fruto más elevado (XIII.4).

De este modo queda en claro que la crisis de la relación entre la conciencia y el Magisterio no se decide a nivel meramente aplicativo, sino a nivel de la formación del carácter que dispone a la persona en relación a la verdad moral.

Esta obra constituye a mi juicio un invaluable aporte para reorientar los esfuerzos de renovación de la teología moral, absorbida por las extenuantes polémicas que siguieron a la publicación de *Humanae Vitae* y de *Veritatis Splendor*. Su hipótesis de un “Cristocentrismo de las virtudes” es una respuesta convincente a las exigencias teológicas y científicas de esta disciplina, devolviéndole su auténtica dimensión trinitaria y eclesial, y brindando al mismo tiempo un sólido fundamento para afrontar los temas normativos desde las estructuras básicas del obrar humano y cristiano.

Creo oportuno, sin embargo, hacer dos observaciones críticas. En primer lugar, el A. no muestra suficiente disposición al diálogo con las otras corrientes doctrinales. Su presentación de las mismas es simplificada hasta el extremo de generar dudas en el lector, sea sobre la competencia de sus defensores, sea sobre la honestidad de sus intenciones. Por otro lado, la ausencia de referencias a las disciplinas humanas hace temer que en su propuesta los factores históricos, sociales, culturales y psico-

lógicos no encuentren un lugar adecuado, con el consiguiente peligro de caer en visiones esencialistas. El diálogo con los colegas y con las ciencias sigue siendo en el ámbito de la moral católica una asignatura pendiente.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

MAURICIO BEUCHOT, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, San Esteban, 2003, 178 pp.

Actual como una búsqueda que supere tanto el univocismo racionalista como la equivocidad posmoderna, el autor mexicano introduce la analogía como un modo de pensar que respete tanto la identidad como la diferencia.

Uno de los capítulos constituye un hilo de Ariadna en el complejo laberinto de la obra de Ricoeur; otro, denominado “Hermenéutica, analogía, metonimia y metáfora”, presenta la metonimia como “la búsqueda hacia el sentido de la referencia” (p. 52) de la cual presenta dos formas: a) paso del fenómeno a la causa; b) paso de la parte al todo. La metaforización, por su parte, es presentada como “sobreprducción de sentido”.

¿Qué entiende el autor por hermenéutica del umbral? A diferencia de la actitud iluminista de mirar desde la cumbre, ésta, dialogan-

do con el pensamiento débil, se propone un punto de partida con los pies en el humus, en el umbral.

A partir del capítulo IX el intento consiste en revalorizar una hermenéutica que no entre en conflicto con la ontología, tarea desarrollada en diálogo con Levinas y Gadamer.

Leopoldo Zea, fallecido hace pocos meses, había escrito *Filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. En este camino se inscribe la presente obra. Como suele observar Marcelo González, los latinoamericanos tenemos la costumbre de dialogar con todo el abanico de autores para expresar nuestro pensamiento. El diálogo de Beuchot abarca en este caso el amplio espectro de autores contemporáneos, lo cual se hace posible desde una posición asumida con hondura: aquí es la de la analogía. Pero lo hace desde el universal situado que es América Latina. Desde aquí se entiende la modernidad como mediación, el barroco como conciliación analógica, Sor Juana como articulación de conceptismo y culteranismo literarios, leída en este caso desde un Octavio Paz que se vale de la analogía para trazar puentes donde otros verían abismos. Si, como dijo Kierkegaard, la paradoja es la pasión del pensamiento, la realidad mexicana es sumamente apasionante y ha dado lugar a estos fructíferos intentos de comprenderla.

LUIS BALIÑA

ROBERT SCHEITER, *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, New York, Orbis Books, 2004⁶ (1ª: 1997), 140 pp.

La presentación del este volumen quiere ser, al mismo tiempo, la de su autor. Robert Scheiter es religioso de los Misioneros de la Preciosa Sangre, profesor de «Teología católica» en el *Catholic Theological Union* (Chicago) y de «Teología y cultura» en la *Universiteit van Nijmegen* (Holanda). La recepción de sus trabajos en la teología de habla hispana es muy limitada, particularmente por la muy escasa disponibilidad de versiones castellanas de sus principales obras. Sin embargo, las temáticas que afronta y el enfoque que propone están muy ligados al cauce teológico latinoamericano en general y argentino en particular: procesos culturales mundiales, teologías contextuales, misión, inculturación y la propuesta de un concepto ampliado de catolicidad cualitativa. De allí que un diálogo con él resulte, al mismo tiempo, una promesa y una tarea. Entre sus obras más destacadas cabe señalar: *A Schillebeeckx Reader* (1984); *Constructing Local Theologies* (1985); *Faces of Jesus in Africa* (1991); *Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order* (1992);² *The ministry of Reconciliation: spiri-*

2. Traducido como *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Santander, Sal Terrae, 1998.

tuality and strategies (1998); Mission in the Third Millennium, 2001; & Clemens Sedmarjs, Doing Local Theology: A Guide for Artisans of a New Humanity (2002); & Mary Catherine Hilker The praxis of the reign of God: An introduction to the Theology of Edward Schillebeexckx (2002).

La obra que presentamos en esta ocasión estudia la interacción entre la teología, los contextos y la universalidad en las nuevas condiciones culturales de la globalización, comprendida como la extensión de la modernidad y al «compresión» del mundo. ¿Qué pasa con las teologías contextuales nacidas en torno a los '70 en este nuevo régimen? ¿Cómo teologizar en situaciones de creciente interculturalidad y conflictividad? El cambiante interjuego entre lo global y lo local es leído desde una renovada comprensión de la categoría teológica de catolicidad:

“Este libro mira al mundo que se ha transformado y sigue la pista de algunas cuestiones que están actualmente reconfigurando a la teología. La teología se encuentra hoy entre lo global y lo local. Lo global no es lo mismo que las antiguas teologías universales o perennes. No obstante los propósitos homogeneizantes de la globalización, las situaciones locales permanecen robustas en su resistencia. Y ya no hay más «local» que no esté afectado por poderosas fuerzas exteriores. De hecho, lo local mismo puede cada vez menos ser definido simplemente en términos territoriales. La teología debe encontrar caminos para abarcar a ambos, lo global y lo local, si ha de ser una voz creíble y

confiable para la fe... Un concepto ampliado de catolicidad puede asumir este desafío. Cada una de las notas de la Iglesia profesadas en el credo niceno –una, santa católica y apostólica– ha respondido en diferentes tiempos a las crisis y desafíos de la vida de la Iglesia. La unidad de la Iglesia se volvió relevante en tiempos del gran cisma y en la atmósfera ecuménica luego de la segunda guerra mundial. La santidad de la Iglesia fue la llave en tiempos de la controversia donatista cuando la Iglesia hacia la transición desde una Iglesia de mártires (resistencia) hacia una iglesia de mayorías (reconstrucción). La apostolicidad mantuvo el balance durante las controversias del siglo XVI. Hoy, la cuestión es la catolicidad.” (IX.XI)

La investigación se despliega en torno a siete temas básicos: La globalización y los contextos de la teología; la hermenéutica intercultural; la transformación del concepto de cultura; la identidad religiosa entre la síntesis y el sincretismo; el futuro de la teología contextual en Europa; la teología de la liberación entre la resistencia y la reconstrucción; los cambios en la teología ante las transformaciones epocales; la nueva catolicidad.

Entre sus aportes más originales resaltamos tres: la transposición teológica de la teoría de los flujos culturales, el impacto de la globalización sobre los contextos y la recepción en teología de una concepción semiótica de cultura.

a) Flujos teológicos globales: El término «flujo» está tomado de la

sociología y las ciencias de la comunicación (Peter Beyer y Paul Giroy). Busca explicar el movimiento de circulación de información cultural entre diversos contextos y su influencia recíproca. Fue propuesta inicialmente para comprender la circulación de la cultura africana a través del Atlántico. El patrimonio cultural originado en África (música, rituales) se expande por migración forzada o voluntaria a América Latina, el Caribe, América del Norte y Gran Bretaña. Sin embargo, para comprender la complejidad de las interacciones culturales no es suficiente considerar el movimiento que va del continente a la «diáspora». También es necesario tomar en cuenta la dirección opuesta y sus derivaciones. El despertar americano de la conciencia de la negritud influyó poderosamente en los movimientos nacionalistas de África. La música de Jamaica se extendió sobre América del Norte donde se convirtió en el Rap. El primer congreso pan-africano se realizó en Europa. Por lo tanto, la comprensión de la cultura africana exige el seguimiento de estos flujos culturales globales. Schreiter traspone este concepto a los movimientos de la teología en el marco de la globalización, para comprender el intercambio entre lo local y lo global. Un conjunto de discursos funcionan como flujos teológicos globales: *las teologías de la liberación, las teologías feministas, las teologías ecológicas y las teologías de los derechos humanos*. Se trata de propuestas con un marcado tono antisistémico, cada una de las cuales apunta a una contradicción específica

ca del sistema global (pobreza, opresión de la mujer, degradación ambiental, violación de los derechos) desde una propuesta religiosa global (liberación, justicia, integridad de la creación, dignidad humana). Nacen en un contexto local, pero los temas a los que responden son globales y por eso se extienden a otros ámbitos culturales. Al ser recibidos por éstos, se produce una relectura, una transformación de la teología que, a su vez, vuelve al contexto de origen con el «trabajo», la amplitud y la carga crítica de cada mundo cultural. Además, se dan influjos transversales entre los distintos ámbitos. *Las teologías de la liberación* apuntan a la contradicción de la pobreza y la exclusión. Nacen en América Latina pero se extienden rápidamente a Asia, África y América del Norte. En cada uno de estos enclaves se da un proceso de recepción; se descubren particulares rostros de la pobreza y dimensiones de la exclusión, así como diversos entramados entre lo religioso, lo político y lo cultural. Estas relecturas vuelven posteriormente sobre América Latina como cuestionamientos, exigencias de recompreensión y ampliación de la mirada. *Las teologías feministas*, por su parte, apuntan a la contradicción de la opresión de la mujer y la vigencia de la cultura patriarcal/sexista. Comenzaron en USA en relación con el movimiento de emancipación femenino de los '60, para extenderse luego hacia todos los demás continentes. Allí las mujeres revisan, cuestionan y reconfiguran el discurso teológico a partir de sus realidades (mujeres pobres, pueblos origina-

rios, mujeres negras, hispanas). Este trabajo de reformulación vuelve sobre USA e impulsa una concientización sobre la diversidad femenina y las peculiaridades de la opresión/liberación. Las *teologías ecológicas* se centran en el programa *Justicia, paz e integridad de la creación* (Consejo Mundial de Iglesias) asumiendo la causa de la degradación ambiental. Su circulación ha sido más holística y se caracteriza por su multidireccionalidad. Las *teologías de los derechos humanos*, por su parte, tienen su origen el «primer» mundo y tienden a la creación de una ética global e interreligiosa en orden a la paz mundial y la promoción de la humanidad. Al extenderse a otros contextos culturales, el discurso se va transformando y adoptando nuevas figuras (derechos negados, concepciones jurídicas) que se vuelven desafíos para el punto de partida.

b) El impacto de la globalización sobre los contextos: Las *teologías contextuales* surgen como respuesta a una inadecuación de las *teologías universalizantes*, pero el nuevo escenario cultural las desafía. El significado de los contextos en régimen de globalización se ha transformado profundamente. Schreiter sintetiza los cambios en tres núcleos. Por un lado, los contextos se *desterritorializan* por la «compresión» del espacio; haciendo que las fronteras geográficas pierdan relevancia en manos de otros límites cualitativos. Por otro lado, los contextos se *hiperdiferencian* por la «compresión» del tiempo; por lo que las personas participan al mismo tiempo de diversas realidades. Final-

mente, los contextos se *hibridizan*, haciendo imposible toda pretensión del identidades culturales puras y aisladas. Toda *teología contextual* ha de tomar en cuenta estas transformaciones para poder ser fiel a su identidad.

c) El uso de una definición semiótica de cultura. Schreiter toma de Jens Loenhoff un acercamiento a la cultura como estructura y proceso de comunicación; como conjunto de signos, mensajes y códigos en circulación. De allí que destaque tres aspectos básicos: *el ideacional*, que la ve como proveedora de sistemas o entramados de significado que sirven para interpretar el mundo y como guía para vivir (se expresa en creencias, valores, actitudes y reglas de conducta); el aspecto de *performance*, que la ve como acción, ejecución, resultado, desempeño, ejercicio y realización y actuación (se expresa en rituales que mantienen juntos a los miembros); y el ámbito *material*, compuestos de artefactos y simbolizaciones que se convierten en fuente de identidad (lengua, alimento, vestido, música, organización del espacio).

MARCELO GONZÁLEZ

ESTANISLAO S. ZEBALLOS, *Episodios en los Territorios del Sur* (1879). Estudio preliminar, edición y notas Juan Guillermo Durán, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 2004, 569 pp.

Estanislao S. Zeballos, el autor del libro que comentamos, fue uno de esos hombres múltiples del siglo XIX que opinaba sobre los temas más dispares, como ser derecho, historia, antropología, geología, mineralogía, meteorología, geografía, etc. con igual soltura y cierto desparpajo. Pero estudió con mucha seriedad y dedicación los temas relacionados con la frontera interior sur, a lo largo de la cual convivieron con muchas dificultades, desencuentros y luchas pobladores blancos e indios mapuches hasta promediar la segunda mitad del siglo XIX. Produjo al respecto cinco libros, contemporáneos o inmediatamente posteriores a los hechos en estudio, que pueden contarse entre los clásicos de los clásicos para todos aquellos que gustan de las lecturas sobre aquellos acontecimientos tan complicados, traumáticos e interesantes. Son ellos: *La Conquista de las Quince Mil Leguas* (1878); *Viaje al País de los Araucanos* (1881); *Califucurá o la Dinastía de los Piedras* (1883); *Painé o la Dinastía de los Zorros* (1886); y *Relmú o la Reina de los Pinares* (1888).

Comparte esa importancia con muy pocos autores de su tiempo, entre los que cabe mencionar a Álvaro Barros y a Lucio V. Mansilla. Zeballos no era militar, como los

dos citados, sino en aquel tiempo un periodista con amplias conexiones entre los militares; y sobre todo un hombre profundamente interesado en todo lo que ocurría en la frontera, a lo que daba una gran relevancia. Sus cinco libros conocidos van desde la historia a la novela pasando por el ensayo; y ahora, más de ochenta años después de su muerte, ve la luz un sexto volumen.

Califico al hecho como un milagro, aún sabiendo que, sólo puede llamarse milagro a una inexplicada y evidente ruptura de las leyes de la naturaleza. Pero estamos ante un acontecimiento tan poco probable que insisto en usar, digamos coloquialmente, el término. Sobre las circunstancias de su ocurrencia volveré mas tarde, pues primero me parece necesario ocuparme del contenido de la obra.

Abarca acontecimientos sucedidos inmediatamente antes de lo que se conoce como la “Expedición al Desierto” que se llevó a cabo en 1879, liderada por el general y ministro de guerra Julio A. Roca; y que como es sabido constituyó la acción militar que prácticamente dio término a la cuestión indígena al sur del país.

Roca tuvo en aquél momento sus detractores, como los tiene ahora por distintos motivos, pues sus adversarios menospreciaban el mérito de la campaña ya que durante la misma ocurrieron pocos combates e incidentes armados, por lo que la denominaban “paseo militar el Río Negro”, como si el éxito y la gloria castrense se midieran en sangre. Pero esos críticos en su afán por retacear sus méritos no recordaban que

la campaña de 1879 fue en realidad el punto final de una serie de acciones llevadas a cabo en años anteriores que fracturaron y desorganizaron completamente a los indígenas que luego no pudieron oponerse al empuje final.

Sobre estos acontecimientos previos versan los artículos que publicó Zeballos en *La Prensa*; y que se propuso en agrupar en un libro que no llegó a aparecer en su tiempo y que es el que ahora se presenta. En estos artículos se refirió a los ataques a las tolderías, a la matanza de indios y al apresamiento de otros, a la fuga de algunos caciques; así como a otros hechos concomitantes, como ser: a los antecedentes de algún cacique importante, al comentario de las tácticas adoptadas, a la narración de las jornadas de las columnas militares, a la exhumación de cadáveres de caciques con finalidad científica, etc. En fin, a todo un abanico de sucesos durante esa fase previa.

Los artículos abarcan hechos acaecidos a lo largo de toda la frontera; y generalmente se ocupan de lo ocurrido en las distintas columnas y patrullas que se adentraron en el territorio ocupado por los indígenas con marcado predominio de la visión personal de sus integrantes. Puede decirse que no agregan nada fundamental a lo ya conocido; pero sí una gran riqueza de detalles poco o nada citados anteriormente.

El lector que domina el tema, el avezado en estos estudios, valorará enormemente esa profusión de datos porque le gustará conocer la historia chica contenida en el relato,

pero generalmente ignorada por la historia grande; y, además, el solo hecho de tener entre manos un nuevo libro de autor tan importante constituye un aliciente extra. Quien recién se aventura en el tema encontrará un panorama sumamente vivido de lo que fue la ocupación del territorio con todo el esfuerzo y el dolor humano consiguiente.

Como el libro tiene un acentuado carácter periodístico se deslizan algunos errores, algunas exageraciones, comunes por otra parte a todas las obras del mismo autor. Pero es eminentemente legible y ameno si se perdona la redacción un tanto recargada y solemne muy propia de la época.

Había prometido volver sobre el tema del milagro y es aquí donde aparece el responsable de la presente edición, Monseñor Juan Guillermo Durán. Se trata de un historiador completo; y yo denomino así al que aúna la investigación propia con la redacción y la publicación; además a quién tiene pasión por la verdad y por el descubrimiento, todo ello se encuentra presente en Mons. Durán.

Es esa pasión por el descubrimiento la génesis de esta publicación ya que investigando en el inmenso archivo de Estanislao S. Zeballos, Mons. Durán tropezó, sin buscarlos, con los manuscritos de los artículos de *La Prensa*. Su instinto de historiador cultivado y ese afán del descubrimiento al que me he referido le hicieron advertir de inmediato la importancia del hallazgo. Me puedo imaginar lo que habrá sentido cuando su pala tocó el cofre del tesoro, porque yo he estado en cir-

cunstancias parecidas y tengo que confesar que pese a tratarse de un buen amigo, hasta le tengo un poco de envidia, pues son momentos muy peculiares y deseados.

Abierta la tapa del cofre lo demás fue casi inevitable. Durán ya no podía detenerse; y es así como laboriosamente completó el hallazgo, buscó y ubicó los artículos de *La Prensa*, la carátula diseñada por el propio Zeballos y las ilustraciones al carbón para los diversos capítulos que hizo confeccionar a su amigo Benito Lynch (hijo).

Esto no fue más que el comienzo, pues comprobó de inmediato que los destinatarios de los textos primitivos, conocían perfectamente las circunstancias, los personajes y los lugares mencionados en los mismos dado que eran cosas de público conocimiento. No ocurre lo mismo a los nuevos lectores que sin esos datos previos podrían entender sólo a medias de que se está tratando.

Para obviar esta dificultad Mons. Durán tomó el toro por las astas; y redactó y agregó algo que viene a ser un libro dentro de otro libro, consistente en un completo estudio, tanto de la campaña previa como de las circunstancias históricas que la motivaron; estudio que abarca unas 130 páginas y donde el lector contemporáneo hallará todo lo necesario para comprender acabadamente la cuestión. Además para cada capítulo escribió una corta introducción con los datos históricos que pudo recoger de otras fuentes sobre los acontecimientos que se tratan.

Hay que agregar una completa bibliografía, más de 500 notas sobre aspectos puntuales, unas concisas pero completas biografías de los personajes que cita Zeballos, y la reproducción del precioso mapa que éste adjunto a su otra obra *Viaje al País de los Araucanos*. Con todo este material informativo el lector actual tomará conocimiento de una campaña militar llevada a cabo sobre una frontera que se desarrollaba a lo largo de cientos de kilómetros, con acciones muy distantes unas de otras, pero que respondían a un único objetivo, desequilibrar a las tribus para luego en el avance final ocupar el territorio. Y la conocerá tanto en su aspecto global como en el detalle menor, pero interesante, tanto en la concepción estratégica como en la vivencia de las tropas operando en el desierto, soportando carencias de todo tipo.

Al tratar estos temas Mons. Durán se aventura en un terreno que motiva duras polémicas sobre el juicio de valor que merece la conflictiva relación interétnica entre blancos e indios. Algunos ven en el ataque a las tribus y la ocupación de su territorio un genocidio liso y llano; otros consideran que se trató de una epopeya nacional que consolidó el territorio nacional, impuso la civilización, y salvaguardó la vida y los intereses de las poblaciones de frontera. Zeballos es un conspicuo corifeo de esta última postura, pues siempre propició las más radicales conductas al respecto.

No se trata de una temática nueva, pues ya en los albores del descubrimiento y conquista hispá-

nica, en el siglo XVI, el tema de las relaciones con los indígenas planteó graves interrogantes a la conciencia cristiana de los españoles. Pudiendo recordarse las posturas diametralmente opuestas de Bartolomé de las Casas y Ginés Sepúlveda, que incluso fueron invitados a comparecer conjuntamente en la Corte en 1550 y a exponer sus ideas.

En la actualidad el tema ha adquirido una nueva virulencia, pues estas dos posiciones normalmente están en paralelo con las convicciones ideológicas y políticas de quienes las sustentan. Ambas son sumamente intransigentes y contienen normalmente una muy maniquea calificación de los dos bandos: uno es bueno y el otro malo; así, sin matices; y hasta quien discrepa con esa opinión también es malo. Este tipo de opiniones lógicamente afecta la producción histórica muchas veces con desmedro de la verdad, pues tiñe muchas de las obras que se han escrito sobre el tema.

Monseñor Durán podría haber soslayado esta cuestión estampando solamente las opiniones de Zeballos. Pero nuevamente toma el toro por las astas dedicando a este tema un capítulo entero al final del libro. Su postura, que comparto plenamente, es sumamente equilibrada, demostrando las verdades y falacias de cada una de las tesis en pugna. Al punto que la considero un aporte serio a una cuestión que como está dicho es muy rispida. Seguramente Mons. Durán sabe que será criticado por los fundamentalistas de las dos tendencias, ello no le ha impedido estampar su opinión, con ello nos ha hecho un favor.

En resumen estamos en presencia de un libro valioso que constituye un aporte notable a la ya muy amplia bibliografía sobre el tema de las relaciones interétnicas en la frontera sur.

JORGE LUIS ROJAS LAGARDE

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

Los siguientes criterios y normas tienen la finalidad de facilitar el trabajo de composición y revisión de **las colaboraciones que se hacen para todas nuestras publicaciones**. Pedimos respetar **todas** estas pautas, porque ayudarán a evitar demoras innecesarias.

1. Los artículos y colaboraciones deben estar en tamaño-carta (*letter*) a un espacio.

2. Se enviarán dos ejemplares impresos en **texto** escrito y uno en *disquette* de 3^{1/2}. El formato ha de ser *word*.

3. Para facilitar la uniformización del texto rogamos que venga formateado con letra "times new roman": **negrita de 14 puntos para el título**; 12 puntos para el cuerpo del texto; 10 puntos para las notas a pie de página; **negrita de 12 puntos para los subtítulos de primer nivel**; *cursiva de 12 puntos para los subtítulos de segundo nivel*.

4. Las **notas** van al pie de la página, sin espacios ni sangrías, con numeración arábiga corrida.

5. Los **números de las notas** se crean automáticamente desde "insertar", marcando "notas al pie". Se ponen después del punto, del punto y la coma, de los dos puntos, o de la coma, no antes, vg. ¹.

6. **NO** colocar encabezados ni pie de página; no usar tabuladores en texto ni en citas ni en notas. Escribir los párrafos citados en texto con el mismo margen del documento. No dejar líneas en blanco entre párrafo y párrafo en texto ni en notas.

7. Numerar las páginas del documento en la parte derecha superior.

8. **NO** usar la **negrita** ni el subrayado para resaltar ideas o palabras en el texto ni en las notas. Según los casos conviene hacerlo usando la cursiva y/o las comillas.

9. Usar la *cursiva* para palabras de otros idiomas y para citar títulos en el interior del texto.

10. Cuando se usan **guiones** para encerrar una idea en una frase, ponerlos pegados al texto (sin espacios intermedios) y con guiones largos, vg. “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”. Se encuentra ese guión en “insertar” rubro símbolo.

11. El **signo de interrogación y/o exclamación** de apertura y de cierre debe ir pegado (i.e. sin espacio) a la letra previa o posterior, vg. ¿Qué dará su rumbo para toda la vida?

12. Si se incluyen **siglas y/o abreviaturas** propias, consignarlas a pie de página en la nota 1. Si se usan otras siglas de instituciones, autores, colecciones, diccionarios o revistas, indicar al final del artículo todas las siglas y qué texto designa cada una.

13. En las obras de factura colectiva se usan **siglas y abreviaturas** comunes para todo el volumen, tanto de los documentos de la Iglesia, como de los autores más citados. Se ruega utilizar las siglas universales de los documentos conciliares y pontificios. En caso de duda, al final del artículo indicar las siglas y qué texto designa cada una. Vg. LN: *Libertatis Nuntius*.

14. Cuando se citan **documentos** no poner n. entre la sigla y el número, vg. OT 4.

15. Las **citas dentro de las notas a pie de página** deberán consignarse con el formato usado en la revista *Teología*, vg. L. LADARIA, “L’Uomo”, en AAVV, *Il catechismo della Chiesa Cattolica. Commentario teologico*, Torino, Editrice Bianca, 1993, 345-454; S. PROSPECTUS, “La clorofila”, en L. VERGONZI – C. MANGIAPELO (eds.) *Los árboles de Alcira*, Buenos Aires, Planeta, 2003, 34-56.

16. Por lo tanto, los nombres de los **autores** de los textos citados en notas se escriben en minúscula (con la inicial en mayúscula) y se ponen en el formato de fuente llamado “versales”, vg. W. JAEGER.

17. El número de edición de la obra va pegado a la fecha en superíndice, vg. Torino, 1993⁶. Para ello se marca el número con el botón derecho del mouse, luego “fuente”; allí se tilda “superíndice” y se marca “aceptar”.

18. Al citar una revista **no usar comas** entre el nombre, volumen, (año) y páginas, vg. C. AVENATTI DE PALUMBO, “La dimensión existencial de la esperanza en un poema de Charles Péguy”, *Teología* 77 (2001) 67-77.

19. Las **siglas de las congregaciones** religiosas de los autores van en mayúscula.

20. Al final del escrito debe indicarse: El nombre del autor, la institución a la que pertenece, su dirección completa (al menos institucional) y algunos **datos bio-bibliográficos** muy significativos.

21. Si se agrega **bibliografía** acerca del tema, debe ordenarse alfabéticamente y, en el caso de un mismo autor, cronológicamente.

22. Los artículos, deben estar acompañados de un **abstract** de 10-12 renglones, en castellano y además, si es posible, en inglés.

23. Se ruega sugerir cuatro o cinco **palabras clave** que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo; y, si es posible, indicarlas también en inglés.

24. Debe indicarse la **fecha** en que se concluyó la redacción del texto.

25. Las **citas textuales** van entre comillas (“ ”) a continuación del texto si no ocupan más de tres líneas. Si son más extensas deben colocarse también entrecomilladas, pero en párrafo aparte, con cuerpo 10. Cuando la cita no es textual debe colocarse siempre cf. (no obviar el punto).

26. Para indicar citas textuales *dentro* de un texto ya entrecomillado (“ ”) se utilizan las **comillas latinas** de abertura («) y de cierre (»). Se escriben con Alt+174 (apertura) y Alt+175 (cierre).

27. La división de las partes debe realizarse con numeración arábica progresiva. Por ejemplo:

1. La casa

1.1. Las ventanas

1.2 Las puertas

1.2.1. Los picaportes

1.2.2. Los marcos

2. El patio

ESTUDIOS Y DOCUMENTOS

Títulos publicados

1. Jorge Mejía: *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*. 155, [2] pp.
2. Enrique Nardoni: *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de san Marcos*. 254 pp.
3. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera: *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597.1606.1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*. 331, [1] pp. (agotado).
4. Pablo Sudar: *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*. 284 [2] pp. (agotado).
5. Juan Guillermo Durán: *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar – Textos – Notas-*. 532, [2] pp.
6. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*. 744, [4] pp.
7. Juan Guillermo Durán: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*. 801, pp.
8. Guillermo Rodríguez Melgarejo: *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar. (Disponible en microfilm)*.
9. Alfredo Horacio Zecca: *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*. 357 pp.
10. Fernando Gil: *Primeras “Doctrinas” del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*. IX, 750 [2] pp.
11. Carlos Alberto Scarponi: *La Filosofía de la Cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*. 873 pp.
12. Virginia R. Azcuy: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*.
13. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*. 536 pp.
14. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*. 256 pp.
15. Juan Guillermo Durán: *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*. 688 pp.
16. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*. 256 pp.
17. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*. 256 pp.
18. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*. 240 pp.
19. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*. 128 pp.
20. Juan Guillermo Durán: *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*. 1033 pp.
21. Cecilia Avenatti y Hugo Safa (eds.): *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*. 468 pp.
22. Víctor Fernández - Carlos Galli - Fernando Ortega (eds.): *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 507 pp.

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
teologia@uca.edu.ar

